إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص عن المرحوم عبد الوهاب المسيري

السنة السابعة عشرة — العدد 68 — ربيع 1433هـ / 2012م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السابعة عشرة	العدد ٦٨	ربيع ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس**: +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

محتويات العدد

كلمة التحرير

بحوث ودراسات

قراءات ومراجعات

كلمة التحرير

واجب الوفاء للمرحوم عبد الوهاب المسيري

هيئة التحرير

التاريخ البشري توثيق لما يختاره المؤرخ ويَعُدُّه مهمّاً من الأحداث والأفكار والأشخاص. ويتأثر عمل المؤرخ واختياره بكثير من العوامل، التي تختص بعلمه وخبرته، أو برؤيته وتحيزاته، أو بشخصيته وتكوينه النفسي، أو بالبيئة السياسية والثقافية السائدة في عصره. من أجل ذلك لا تنال بعض الأحداث أو الأفكار أو الشخصيات من الاهتمام ما تستحقه من ذكر في صفحات التاريخ، على الرغم من أنها كانت على قدر كبير من الأهمية في زمانها. وعلى العكس ربما يجد بعضها الآخر ذكراً كثيراً واهتماماً واسعاً، لكن الأجيال التالية لا تلقي له بالاً.

وقد شهد التاريخ الإسلامي في مراحله المتتابعة شخصيات في ميادين العلم والأدب والفلسفة والسياسة، مما تفاوت الاهتمام بها وتقدير أثرها من زمن إلى آخر. بعض هذه الشخصيات اقتصر الاهتمام بها في حياتها، ثم طواها النسيان، وبعضها لم يعرف الناس فضلها وأثرها إلا بعد موتها. ولعل هذا التفاوت في حظ الشخصيات من الاهتمام، يكاد يكون ظاهرة عامة في حياة الشعوب في التاريخ القديم والحديث.

هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة خاص بالمرحوم عبد الوهاب المسيري. وقد احتوى من البحوث في شأنه ما يسمح به عدد واحد من المجلة، ولذلك لن تكون مادةُ هذا العدد كافيةً لأداء حقِّ المسيري وواجب الوفاء له. لكنَّ هدفنا هو التذكير بهذه الشخصية التي لم تُعرف في ميادين الفكر الإسلامي إلا قليلاً، فموضوع تخصصه الأكاديمي كان الأدب الأمريكي، وفي التأليف مهتم بالفكر الغربي، والحركة الصهيونية على وجه الخصوص، وفي السياسة مناضل ومعارض لنظام الحكم، أيام الرئيس المصري السابق مبارك، بل إن بعض محبي المسيري يستنكرون أن ينسب إليه الاهتمام بالفكر

الإسلامي. ولذلك فإن الواجب الأكاديمي الإنساني المتصل بالتأريخ للمسيري، والواجب الأدبي والخلقي المتعلق بأمانة العلم والمتصل بالجوانب الأخرى من حياته واهتماماته، تفرض أن يتولى الأوفياء له، توثيق صلته بالفكر الإسلامي المعاصر وإنجازاته فيه.

انضم المسيري إلى المجلس العلمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في مكتب المعهد في القاهرة الذي ترأسه الشيخ محمد الغزالي حتى تاريخ وفاة الأخير، يرحم الله الاثنين. وكان هذا المجلس يضم عدداً من أبرز مفكري مصر، الذين لا شك في انتسابهم إلى الفكر الإسلامي. كما أصبح بعد ذلك عضواً في المجلس العلمي العالمي للمعهد، وتواصلت صلته بالمعهد وبرامجه ونشاطاته حتى تاريخ وفاته. ولكن ذلك لم يمنعه من الاحتفاظ بصلات جيدة مع كثير من الشخصيات الوطنية والقومية، في دوائر الفكر والثقافة والسياسة.

لقد كان من أهم ما شارك به المسيري في نشاطات المعهد هو إعمال الرؤية التحليلية النقدية للفكر الغربي، والكشف عن النماذج المعرفية الكامنة في هذا الفكر، وتحيزاته في مجالات العلوم الطبيعية واللغوية والاجتماعية والإنسانية. وقد أوكل المعهد إلى المسيري مهمة الإدارة العلمية للمؤتمر الأول للتحيز عام ١٩٩٢م، الذي نظمه المعهد بالتعاون مع نقابة المهندسين في مصر، كما أوكل إليه المعهد كذلك مهمة الإدارة العلمية للمؤتمر الثاني للتحيز عام ٢٠٠٧م. وكان للمسيري إسهام مميز في الجلسات المتوالية لفريق من العلماء الذين تواصلت لقاءاتهم مدة سنتين لإنجاز كتاب المنهجية الإسلامية.

والقارئ لكتابات المسيري يلحظ الهمَّ الفكري الذي يتجاوز ظواهر الأحداث إلى عمق التحليل، ومقادير الكم إلى نوعية الكيف، وسطحية الوصف إلى عمق التفسير، وسرد الوقائع إلى عمق التفكير، ولذلك لا غرابة أن يجمعه هذا الهمُّ الفكري مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا سيما في البحث عن الرؤية الكونية التوحيدية في الفكر الإسلامي، والكشف عن الرؤية الحلولية ونماذجها المادية غير الإنسانية في الفكر الغربي،

وتشكلاته التي لا تفهم إلا في سياق الرؤية الكونية العالمية لتاريخ الأفكار، ودورها في الظواهر الحضارية البشرية.

في تموز ١٩٩٤ استضاف المعهد العالمي للفكر الإسلامي-مكتب الأردن المرحوم المسيري للحديث عن "العلمانية: نموذج تفسيري جديد"، فتحدث مطولاً عن القصور الفكري السائد في العالم العربي والإسلامي بخصوص العلمانية، التي يحصر معناها في كثير من الأحيان في دائرة ضيقة؛ فصل الدين عن الدولة، مع العلم بأن المعنى الأساسي على المستوى النظري وعلى مستوى الممارسة التاريخية، هو إعمال رؤية للعالم تستند إلى مرجعية مادية بحتة تعلي من شأن الدنيا زماناً ومكاناً —هنا والآن، وترتكز إلى نقطة داخل هذا العالم المادي الذي يكتفي بذاته، ولا يحتاج إلى مرجعية متجاوزة من خارجه، وتجعل الإنسان هو المقياس لكل شيء، ومن ثم تُقصي مرجعية الدين إقصاءً كاملاً، حتى لو لم تُنْكِرْه.

ومع ذلك فإنَّ المسيري ميّز بين نوعين من العلمانية، سمّى الأول منهما "العلمانية الجزئية"، وتعني قيام المجتمع على المؤسسات المدنية، واحتكامها إلى القانون المدني الوضعي بما في ذلك المؤسسة الدينية، التي تمارس عملها ضمن قواعد النظام الديمقراطي في المجتمع كله. والنوع الثاني من العلمانية عند المسيري هي "العلمانية الشاملة" التي هي "رؤية كلية للعالَم"؛ أي فكرة متكاملة عن الكون والإنسان والحياة، تتحكم ليس في شؤون المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية... وحسب، وإنما تتجاوز ذلك لتعيد بناء تصور الفرد لنفسه وتنزع عنه البعد الروحي، وتحوسله؛ (أي تحوله إلى وسيلة) حتى يصبح مادة استعمالية مثل سائر الموجودات الطبيعية، وتصبح العلمانية في النهاية هي "الدين الطبيعي".

وفي عام ١٩٩٨م نظم مكتب المعهد في الأردن حلقة دراسية بعنوان "نحو نظام معرفي إسلامي"، وقد أُجّل موعد عقد الندوة عندما تبيّن أن المرحوم المسيري قد أصيب بجلطة دماغية، أثّرت في قدرته على الكلام، ثم عقدت في موعد لاحق بعد أن أصبح

المسيري قادراً على الحضور. وقد أشفق المشاركون في الندوة على المسيرى لما لاحظوه من صعوبة في الكلام. وكان حرصنا على مشاركة المسيري نابعاً من رغبتنا في الاستماع إليه أولاً حول مفهوم النظام المعرفي، قبل الدخول في مناقشات أخرى تتعلق بمصادر النظام المعرفي وأدواته وتمثلاته في العلوم، وأدبياته في التاريخ الإسلامي، وموقعه في الصراع الفكري والإيديولوجي والسياسي المعاصر، وغير ذلك من الموضوعات والقضايا المعرفية.

وقد أعدّ المسيري مداخلة مكتوبة،[١] أوضح فيها رؤيته للدلالة التي يفضِّل أن تعطى للموضوع الذي يُعَدُّ موضوعاً معرفياً، في مقابل ما يعد سياسياً أو اقتصادياً أو تاريخياً. وقد أجرى المسيري في ورقته مقاربة بين المعرفي والإبستمولوجي والميتافيزيقي، وعرّج على الدلالات التي تعطيها مرجعيات الفلسفة وتاريخ العلوم والأفكار، والمعاجم الإنجليزية والفرنسية، واختار أن يحدد معنى المعرفي من دلالات المعجم العربي، الذي يحدد دلالة المعرفة بأنها: "إدراك الشيء على حقيقته... وحيث إن ذلك يعني ضرورة التجريد للوصول إلى المعنى الكلي أو إلى النموذج الكامن، فإن عبارة مثل "المستوى المعرفي" تعني المستوى الذي يتم فيه إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما. ويتم ذلك من خلال عملية تجريدية تزيح جانباً التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة، وتبقى السمات الأصلية الجوهرية للشيء، التي تشكِّلُ في واقع الأمر إجابةَ النص أو الظاهرة على الأسئلة الكلية والنهائية... وهي تدور حول الإنسان والإله والطبيعة."

وبيّن المسيري أنَّ أيَّ تحليل سياسي أو اقتصادي يحاول الإجابة عن الأسئلة السياسية أو الاقتصادية يكشف في التحليل المعرفي المتعمق بعداً كلياً ونهائياً، مهما بلغ من الحيادية والتجريدية والسطحية. وضرب المسيري أمثلة متعددة على ما يُعدُّ قضايا معرفية، مقابل ما يُعدُّ قضايا أو مسائل أو أعمال غير معرفية: سياسية أو اقتصادية أو خيرية، أو أخلاقية، إلخ.

---

[١] المسيري، عبد الوهاب. "في أهمية الدرس المعرفي" في: **نحو نظام معرفي إسلامي**، تحرير: فتحي حسن ملكاوي، عمان/الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م، ص ٤١-٦٠.

وأوضح المسيري أهمية الدرس المعرفي بالتأكيد أنّ كل إنسان يستخدم نماذج معرفية تحوي مسلمات كلية ونهائية بوعي أو دون وعي. وإذا كان النموذج الفقهي الإسلامي التقليدي قد نما وتطور داخل المجتمع الإسلامي، وكانت إجابات العالم والفقيه تستند إلى النموذج المعرفي الإسلامي الكامن الذي يتلبَّس الواقع الحضاري للمجتمع كله، فإنَّ العالِم والفقية والمفكر المعاصر، لم يَعُد يتمتَّع بتلك الميزة، وأصبح عليه أن يقوم بعملية التحليل والتجريد ليستبعد المؤثرات غير الإسلامية التي أحاطت بالمجتمع المعاصر، واخترقت كثيراً من مفاهيمنا، وأنماط حياتنا، ومشاعرنا.

وقد كانت مداخلة المسيري في الحلقة الدراسية المذكورة نموذجاً من التحليل المعرفي الذي يتصف بالعمق، مقابل ما يعرف في كثير من الأعمال والممارسات التي تقف في التحليل عند السطح القريب المباشر. ودعا إلى تطوير النشاط المعرفي الإسلامي، الذي يمكِّن المفكر المسلم من الوصول إلى مقولات تحليلية ذات قدرة تفسيرية عالية.

وثمة مناسبة ثالثة استضاف فيها مكتب المعهد في الأردن المرحوم المسيري، تلك هي المؤتمر الذي نظمه المعهد بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة الثقافة الأردنية، وعقد في تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨م. وقد وجهت الدعوة إلى المسيري ليكون ضيف الشرف في المؤتمر، وليلقي محاضرة المؤتمر في الجلسة الافتتاحية، ووافق على ذلك وأرسل ورقة مطولة بعنوان "من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان"، وقد وافاه الأجل في يوليو ٢٠٠٨م قبل انعقاد المؤتمر، فحافظت إدارة المؤتمر على موقعه في برنامج المؤتمر بوصفه ضيف شرف المؤتمر، وعرضت الدكتورة هبة رؤوف خلاصةً لبحثه المطول في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر.

كان موضوع البحث هو الإنسان في الفكر المعاصر، وقد ميَّز المسيري بين رؤيتين للإنسان تذهب الأولى منهما إلى أنّ الإنسان كائن مادي محض، والثانية إلى أنه كائن مركب من عناصر مادية وعناصر غير مادية. وميّز كذلك بين الإنسان والطبيعة على

أساس المرجعية التي يستند إليها التمييز. وهو يلاحظ أنّ معظم النصوص الفلسفية الغربية الحديثة تستند في رؤيتها للإنسان إلى مرجعية طبيعية مادية؛ إذ تكون الطبيعة فيها نظاماً مكتفياً بذاته، وتوجد مقومات وجوده وحركته داخله، وهو بذلك "نظام واحدي مغلق". والإنسان في هذا النظام خاضع لقوانين الطبيعة وحتمياتها، وبدلاً من ثنائية الإنساني والطبيعي، تظهر "الواحدية الطبيعية/المادية."

لكن المسيري وهو يتجاوز هذه الرؤية الاختزالية للإنسان ويُعمل رؤيتَه الإيمانية، وتخصُّصَه في الأدب، أكد على المسافة القائمة بين الإنسان والطبيعة، وبين الخالق والمخلوق، وبين الروح والجسد، وغير ذلك من الثنائيات الأساسية في الكون. ومع أن النموذج الفعال في الحضارة الغربية الحديثة هو ذلك النموذج الواحدي المادي، وهو النموذج المسيطر على النظم السياسية والاقتصادية الذي يعلن الجميع ولاءهم له، فإن كثيراً من الناس في الغرب يسلكون طريقة تتنافى مع هذا النموذج؛ فتجد ثنائيات الخير والشر، والمقدس والمدنس والمطلق والنسبي، حاضرةً بقوة الإدراك الفطري لثنائية الإنسان والطبيعة، وتؤكد العلاقات الإنسانية الفكرية نفسها بطريقة تتحدى النموذج الفعال المسيطر.

ويختم المسيري ملاحظته بروح متفائلة كعادته، مؤكداً: "أن العنصر الرباني في الإنسان لا يمكن محوه... وأن هذا العنصر الرباني اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته هو ما يمنع النموذج الطبيعي/ المادي من التحقق الكامل، ومن الوصول إلى اللحظة النماذجية ونقطة الصفر المادية، إلا في لحظات نادرة. وإذا كانت اللحظة النماذجية العلمانية هي لحظة حلول الإله في المادة حلولاً كاملاً، وكمون المركز فيها، وتغلب النزعة الجنينية على الإنسان، فإنَّ الإله الخفيَّ هو تعبير عن أنَّ الإله حي لا يموت، وأن ما حدث ليس موتاً للإله نتيجة حلوله في المادة، وتوحدّه بها، واستيعابه فيها (فهو متجاوز للطبيعة والمادة)، وإنما هو تعبير عن أنَّ نسيان الإنسان للإله أدَّى إلى نسيان الإنسان لذاته المركبة الربانية:

﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (الحشر: ١٩)... ولكنه، على أية حال، ليس نسيانا كاملا؛ إذ تظل ذاكرة النور الذي يبثه الإله في الصدور قائمة في أعماق وجدان الإنسان."[٢]

لم يكن هدفنا من هذه الإشارات الثلاث رصد جميع المناسبات التي ظهر فيها المرحوم المسيري في نشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فهي كثيرة جداً، وشملت نشاطات المعهد في كثير من الأقطار في أمريكا وأوربا وإفريقيا وآسيا. وإذ نكتفي بما ذكرنا منها، فإننا نؤكد مرة أخرى الواجب الملقى على عاتق أهل الثقافة والفكر والأدب والسياسة؛ واجب الوفاء للمسيري، فقد كانت له آثار متميزة في هذه الميادين، يرحمه الله. وما هذا العدد الخاص من مجلة إسلامية المعرفة إلا عمل متواضع في أداء هذا الواجب.

إن بحوث هذا العدد لا تغطي جوانب المسيري الفكرية والمعرفية كلها، ولكن حسبها أن تسلط الضوء على بعض المعالم المنهجية التي اشتُهر بها؛ إذ رسم الدكتور عبد القادر مرزاق في بحثه الموسوم بـ: "كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى لولوج فكره" المنهجية الناجعة لقراءة كتابات المسيري، وفهم أفكار المسيري، واستيعاب مفاهيمه ومصطلحاته في سياقاتها المختلفة.

وثمة قراءة معرفية لمنهج المسيري، المستند إلى مرجعية معرفية توحيدية، بلورت نظرة خاصة تجاه الخالق والمخلوق؛ إذ رصد بحث الدكتور الحاج دواق المعنون بـ: "المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستمولوجيا التوحيدية" معالم التوحيدية عند المسيري، وناظمها النظري، الذي شكّل نواة لإبستمولوجيا بديلة فاعلة، تُنَزِّهُ الإلهَ وتضع المخلوق في منزلته الطبيعية.

ولعلَّ الحديث عن الإنسان من أكثر المفردات التي دارت في معظم كتابات المسيري، نظراً للصراع الفكري الكبير الذي نشب داخل المنظومة الغربية، لفلسفة الوجود الإنساني،

[٢] المسيري، عبد الوهاب، "من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان" ورقة قدمت في مؤتمر: "**الفلسفة في الفكر الإسلامي**" الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة الثقافة الأردنية، في العاصمة الأردنية عمان في تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٨م.

وماهيته، وحقيقته، وعلاقته بالخالق، ومركزيته في الكون. وقد حاول الأستاذ رحماني ميلود في بحثه: "الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري" أن يجلّيَ قراءة المسيري النقدية لموضوع الإنسان في الرؤية المادية الغربية، من خلال تفكيكه للمنظومة الفكرية الغربية، ويكشفَ في الوقت نفسه عن البناء المعرفي الإسلامي الذي انطلق منه المسيري في بلورة التصور الإسلامي للإنسان في هذا الكون.

وحاولت دراسة الدكتوره رزان محمود إبراهيم الموسومة بـ: "رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية: دراسة في المقاصد والمنهج" استحضار الآليات التي اعتمدها المسيري في تحليلاته للنماذج المعرفية؛ إذ كشفت عن المنطلقات التأسيسية، التي انطلق منها المسيري في فهمه للوقائع التاريخية والأدبية والسياسية...، ومدى نجاح منهج دراسة الصور المجازية في تحليل الظواهر، لا سيما تلك المتعلقة بالعقل الصهيوني، والحداثة، وما بعد الحداثة.

والله من وراء القصد.

بحوث ودراسات

كتابات عبد الوهاب المسيري: المداخل الكبرى لولوج فكره

عبد القادر مرزاق*

الملخص

سعت الدراسة إلى تحديد المداخل الكبرى في فكر المسيري، معتقدة أن كتاباته تتأسس على مفاهيم مفاتيح، ويتعذر فهم تفاصيلها ما لم ندركها. من هذه المفاهيم المفاتيح: التوحيد بوصفه يحل إشكالية ثنائية؛ الله، الإنسان؛ فتنجلي من خلال الدراسة صفات الله الخالق، وصفات الإنسان المخلوق. ومنها مفهوم الحلولية؛ وهي الطرف المناقض للتوحيد. ومنها العلمانية الشاملة؛ ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنّما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص.

الكلمات المفتاحية: عبد الوهاب المسيري، التوحيد، الحلولية، النموذج المعرفي، العلمانية الشاملة، العلمانية الجزئية، رؤية العالَم.

Abdelwahab El-Messiri's Writings: Major entries to his thought

Abstract

The study sought to identify the major entries in El-Messiri's thought, believing that his writings are based on key concepts, which are necessary to understand it. One of these key concepts is: *tawhid* (monotheism) which solve the duality of God and man; through clear distinction between God the Creator, and man the created. Pantheism is another key concept: which is the opposite of tawhid. Comprehensive secularism is a third concept and does not mean only separation of religion and state, but separation of all human, moral, and religious values, from all sectors o human public life; public private.

Keywords: Abdelwahab El-Messiri, tawhid, pantheism, paradigm, comprehensive secularism partial secularism, worldview.

---

* دكتوراه في الأدب العربي، أستاذ الأدب العربي -عرضي- بالكلية المتعددة التخصصات بالناضور، جامعة محمد الأول- وجدة- المغرب. البريد الإلكتروني: merzak1@maktoob.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ١٨/١١/٢٠٠٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٧/٧/٢٠٠٩م.

مقدمة:

تسعى هذه الورقة إلى تكثيف المفاهيم وتركيبها، على نحوٍ يتلاءم وما سأقترحه من مفاتيح قرائية لكتابات عبد الوهاب المسيري.[١]

وأكاد أجزم، من خلال متابعتي لكتابات المرحوم المسيري منذ ما يربو على عقد من الزمن، أنّ باغي الولوج إلى عمق أفكاره لا بُدّ أن يتسلح بمفهوم "القراءة المعرفية"؛ ذلك أنّ ما نصطلح عليه بـ"قراءة المعلومات" سيقف بنا -ضربة لازب- عند سطح الظواهر والقضايا المعرفية التي شغلت ذهن هذا المبدع الفذ، وسيفضي بنا إلى تحنيط فكره، مع مرور الوقت، وتصنيفه في هذه الخانة، أو تلك، ويحرمنا تحصيل ثمرة الجهد المرهِق، والمتابعة المضنية اللذين اصطحبهما في النظر إلى مسائل الفكر والمعرفة الإنسانية؛ فنتنكب، نتيجة لذلك، سبيل الحفر المعرفي، واكتشاف معالم الخارطة الإدراكية، أو النموذج المعرفي الكامن في كل مؤلفاته؛ بدءاً من معالجة الطُرفة، أو"الفيديو كليب"، وانتهاء بالنظرات الفلسفية، وعلم اجتماع المعرفة. وكل ذلك عن طريق إهمال التفاصيل المعلومية (نسبة إلى المعلومة)، والتأكيد على الأساس النماذجي(Paradigmatic foundation).

فما المداخل الكبرى إذن التي نرى أنها عون لنا على الإمساك بخيوط هذه الشبكة المعرفية المتنوعة التي نبض بها فؤاد هذا المفكر المجدد، وخطتها يمينه؟

أولاً: مدخل التوحيد

قد يستغرب بعض القراء، ويستنكر هذه "المصادرة" التي نزعم أنّها المدخل الأول لقراءة كتابات المسيري قراءة معرفية؛ تحصّل الكلي، وتتجاوز رصف المعلومات.

---

[١] إنّ تكثيف المفاهيم المشار إليه أعلاه سيستفيد من دراستين متواضعتين أنجزتهما؛ الأولى: عن المرحوم المسيري، وألقيت في المؤتمر الذي عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في الفترة من ١٤إلى ١٦ فبراير ٢٠٠٧م، وقد نظمه برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وجمعية الفكر العربي المعاصر، ومجلة أوراق فلسفية، ونشرت في:

- مرزاق، عبد القادر. **التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟**، ضمن: **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م. والثانية: بطلب منه عن الحلولية في مشروع أبي يعرب المرزوقي: مركزية الاستخلاف واندحار الحلولية: نظرات في مشروع أبي يعرب المرزوقي. وكان -رحمة الله عليه- قد وعدني بنشرها ضمن موسوعة الحلولية.

لكنني أسجل في هذا المقام أنّ هذا المدخل؛ أي التوحيد كما تبلور مرجعيةً عليا متجاوِزة في بناء المسيري الفكري، لهو الكلي؛ على أساس أنّ النموذج المعرفي يكمن وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية. وهذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة، وتصبح جزءاً من كل، وليس معلومة جديدة، أو طرفة فريدة فحسب. والنموذج هو تجل متعين لرؤية الإنسان للكون، تلك الرؤية التي تدور حول محاور ثلاثة: الله، والإنسان، والطبيعة. وما دام أيّ نموذج، أو رؤية للكون، يدور حول المحاور الثلاثة؛ فهي محاور مترابطة إلى درجة أنّه يمكن استخلاص موقف النموذج من الطبيعة والإنسان من خلال دراسة موقفه من الله. ويمكن استخلاص موقفه من الله والإنسان من خلال دراسة موقفه من الطبيعة. وبهذا ينجلي أنّ مفهوم التوحيد ها هنا ليس باباً من أبواب العقيدة فحسب؛ نعالجه بطريقة مبتسرة جافة، حتى ليظنه الظان باباً مستقلاً عن باقي أبواب المعرفة الأخرى؛ فلا هو يؤسس لها، ولا هي تستند إليه.

هذا تنبيه أول، أما الثاني فهو أنّ المؤلف لا يتعرض لقضية التوحيد على طريقة علماء الكلام، وكتب العقيدة، إنّما الجديد عنده ما أسميته بـ"الإبداع بالتوحيد"؛ الإبداع الذي يُحسن مبتغيه، ومُعِدّ عُدّتِه، والجادّ في طلبه، حُسْنَ تدبير مسافة الفصل والوصل بين الخالق والمخلوق؛ إذ إنّ مهمة العقل الإنساني المقبلة، ينبغي أن تكون رفضَ التنافي بين الذاتين؛ الآلهة، والمألوهة، والإيمان بنسبية ما يصل إليه عقل الإنسان؛ فأقصى ما يمكن الذهاب إليه تشريفاً لمنزلة الإنسان في المنظار الإسلامي، هو القول بأنّه خليفة؛ أي إنّ له في عقله، بما هو كائن طبيعي، وتلك هي الأمانة التي حُمّلها فحَملها فاستحق لأجلها الاستخلاف، القدرةَ على فهم نظام الوجود المخلوق، دون ادعاء للإطلاق الموحِّد بين إدراكه والوجود؛ ذلك أنّنا نستمد من الله الواحد، من هذا المدلول المتجاوِز(المفارق)، بلغة المسيري، بأنّه هو الطريق الوحيد لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة، ونضع حدّاً للعب الدوال إلى ما لانهاية، ونحقق التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية.

نخلق مثل هذه المنظومات، ونحد من تجني بعض الرؤى الفلسفية في زعمها ركوب العقل، وهي تُلحد، واشمئزاز قلوب أصحابها، بلغة القرآن، حين يُذكر الله وحده، وتنطعِها بأنّها تعترف بالأخلاق وبوجود الخير في حياة الناس، رغم ذلك!

فلنصغ إلى أحد أصحاب هذه الرؤى وهو يقرر مع الزعم الأول؛ إذ يقول: إنّ العلة التي من أجلها ألفتُ الانتباه إلى هذه الحقيقة (حقيقة الإلحاد)، هي أنّ هذا الكتاب أُلِّف خصيصاً لغاية سبر البُعْد العقلي للإلحاد(...). وإنّي لأدرك أنّنا لا نقوم بمقاربة مثل هذا النقاش العقلي بأذهان فارغة ومنفتحة، وإنّما نأتيه محملين بأحكام مسبقة، ومخاوف، والتزامات. وبعض هذه الاعتقادات لا تتأسس على العقل الذي يضفي عليها حصانة بقوة حججه. إنّه مع الإلحاد إذن، بإمكان بعض القراء أن يمتلكوا النظرة المحايدة.[٢]

ونلفيه يسجل مع التنطع الثاني: إن حدّ الإلحاد، في الحقيقة، بسيط للغاية؛ فهو الاعتقاد بعدم وجود الله، وعدم وجود الخير(...)، وكثير من الناس يخالون أنّ الملحد هو المعتقد بعدم وجود الله، وعدم وجود الأخلاق، أو لا إله ولا معنى للحياة، أو -كرّة أخرى- لا إله، ولا خير إنسانيّاً، بيْدَ أنّه، وكما سنرى لاحقاً، لا شيء يمنع الملحد من الاعتقاد بوجود الأخلاق، والمعنى في الحياة، أو الخير الإنساني. فالإلحاد يتسم، جوهرياً، بالموقف السلبي/ النافي، عندما يتعلق الأمر بالاعتقاد بوجود الله فحسب.[٣]

هكذا يمكننا أن نهتدي من خلال كتابات المسيري، في حدود ما يتاح للعقل البشري، إلى توحيد الله؛ فيتجسد ذلك في استحضار تدبيره في معرفتنا؛ إذ الممارسات العقلية أو النفسية أو الجسدية لا نقف فيها عند ظاهرها فحسب، وإنّما نتوغل إلى ما هو متوارٍ خلفها من قيم؛ جمالية، وإيمانية، وإنسانية، لكنّ الممارس واراها، وزعم -صدقاً أو جهلا- أنّ ما يقوم به عارٍ من كل قيمة، ولا ينبغي تحميله أكثر من ظاهره؛ فيسطحه، ويعلن موت ما هو سري وراءه، يحفظ له وجوده المستقل عن أذهاننا، ويحيل على غناه،

---

2 Baggini, Julian. *Atheism, a very short introduction*, Published in the United States by Oxford University Press Inc, New York, 2003, p3.

3 Ibid, p3.

وعلى بهجة المعرفة فيه حين نكتشف، على اختلاف الأزمنة والأمكنة، أنّنا عرفنا جديداً عنه وفيه.

وبذلك، وفق مدخل التوحيد كما نوهت، فإنّ الإنسان يدرك بعض هذا الوجود المطلق بوساطة ما أوحي به إلى الأنبياء والرسل، ويدرك بعض هذا الوجود الذي هو خليفة فيه بوساطة مداركه العقلية والوجدانية، ولن تتساوى في يوم من الأيام مداركه تلك بسعة الوجود؛ إذ الوجود، كما يرى ابن خلدون، أوسع من أن يحاط به، أو يستوفى إدراكه بجملته؛ روحانيّاً، أو جسمانيّاً.

نقرر، بمعنى فلسفي مكثف، بأنّه ستُحل إشكالية العلاقة بين قطبي العملية التواصلية؛ -عموديّاً إذا جاز التعبير- الله تعالى؛ الخالق الآمر، والإنسان؛ المخلوق العابد، وأفقيّاً -إذا جاز التعبير أيضاً-؛ أي الإنسان، والطبيعة؛ نتيجةً مترتبة عن العلاقة الأولى. وبهذا، في ظل مدخل التوحيد، كما نفهم منه مرجعية عليا نهائية تسند ظهر كل حركة سلوكية بسيطة، أو معرفية متفلسفة، نحن أمام نوعين من الوضع؛ مطلق، ونسبي. إلهي، وإنساني:

الأول هو الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة بما هي مخلوقات على صفات أرادها الله، وليست صفات ذاتية للموصوفات.

والثاني هو الوضع الإنساني لعلمهما وللعمل بحسب هذا العلم؛ وهما علم وعمل اجتهاديان لا يزعمان أنّهما عيْن الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة، بل ما أصابه الاجتهاد الإدراكي لهما، وليس وراء ذلك ما يتجاوز الإنسان.

وإذا نحن لم نفهم هذا الوضع، فإنّنا سنقع في مأزق خلاصته المؤكدة هي أنّه: يقع التسليم السريع بأنّ خلافة الإنسان سيادة مطلقة تجعل الخليفة نِدّاً للمستخلِف؛ ما دام علمه هو عيْن طبائع الوجود، وعمله هو عيْن قيمه.[٤]

---

[٤] راجع الدراسة التي أشرت إليها في المقدمة: مركزية الاستخلاف وانحدار الحلولية: نظرات في مشروع أبي يعرب المرزوقي.

وإذا نحن لم نستوعب ذلك أيضاً، فإنّنا سننساق وراء لهاث التأله البشري كما حاولت علوم القرن الثامن عشر، وفلسفته، الهيمنة به على عقول البشرية، أو سنقع في قبضة التسطيح، وسلخ الإنسان عن كل ما يسمو بإنسانيته عن طين الأرض اللازب، والارتكاس به في مستنقع التشيؤ؛ حتى إنا لنجد أحد أبناء الحضارة الغربية أنفسهم يقول: إذا كان الله غير ضروري (كما يبدو أن الداروينية تعنيه)، أو إذا كان الله في الحقيقة قد مات (كما ادعى نيتشه بجرأة)، مَن يكون هناك ليكتب قواعد الحياة؟ نتساءل عن هذا كولد مزعج، ونحن لسنا كذلك، ولنا ما يبرر، يجيب بإصرار عن كل المطالب والتوجيهات: قل مَن؟ قل مَن؟ قل مَن؟[5]

وإذا لم يكن الأمر كذلك، مرة أخرى وليست أخيرة، فلنتأمل بحكمة هذا الوصف الذي لا يحتاج إلى تعليق؛ يؤكد فيه غربي آخر حالة التشيؤ التي ذكرتُ. فقد وصف بودريارد في كتابه: في أمريكا(In Amérique) كما يحلل ستيفان مرافسكي، العالَم الأمريكي بأنّه عالَم قحط روحي رهيب، ولعبة لا متناهية، وأقصى ثقل للتجربة القصيرة المعيشة فيها هي المراهنة. إنّ التصور المثالي الأوروبي عن النجاح، والفرص المتساوية، ومشكل الوجود الحر؛ قد جُسد، هناك، في سلوك شيطاني. فكل شيء غدا سهل المنال: العالم صار بلا غموض بشكل شفاف، أو بلا غموض تقريباً. وأضواء "النيون" الساطعة، كما في لاس فيجاس، تضم تشكيل واقع منقول من حكايات الجن إلى ثروة اجتماعية. إنّ الواقع قد جُرِّد من أيّ معنى عميق؛ حتى إنّ المرء ليضطر أن يعيش شرها ولا شيء سوى ذلك.[6]

لذلك نبادر بتأكيد أنّه لا غرابة أنّ كل ما نفكر فيه، ونُعبِّر عنه كتابةً أو شفهيّاً؛ لا نطمح إلى أن نصل فيه، كما يرى المسيري، إلى الحقيقة الكلية واليقين، ولا نتوقع أن يُجسِّد النص المعنى، وإنّما يكفي أن يوصله، ويمكن اللغة أن توصل لنا الإحساس بالمطلق

[5] Norman L. Geisler and Paul K. Hoffman. *Why I am a Christian?: leading Thinkers explain why they believe*, Published by Baker Books a division of Baker Book House Company, 2001- p13.

[6] Stefan Morawski. *The troubles with postmodernism*, With a foreword by Zygmunt Bauman - London and New York, 2003, pp8-9.

وبعالَم المتجاوِز دون أن تكون هي ذاتها مطلقة أو متجاوِزة؛ فالإفصاح الكامل والتجسد لا يتم إلّا في نهاية التاريخ والزمان.

ثانياً: مدخل الحلولية

إنّ هذا المدخل، وهو ما يسميه المسيري بمذهب الحلول، أو الكمون، أو الحلولية الكمونية الواحدية، أو وحدة الوجود؛ هو الطرف المناقض لمفهوم التوحيد. لذلك، لا غرابة أن يخصه بدراسة ضخمة هي "موسوعة الحلولية"، ناهيك عن تسرباته في ثنايا كل مؤلفاته؛ وتفسير ذلك أنّ الرجل يمتلك نموذجاً معرفياً، ورؤية معرفية واحدة متماسكة.

يذهب المسيري في هذه القضية إلى أنّ معظم رؤى العالَم تدور حول ثلاثة عناصر، هي في الواقع عنصران اثنان؛ الله من جهة، والإنسان والطبيعة (أي العالَم) من جهة أخرى. ومذهب الحلولية هو القائل بأنّ الإله والعالَم (الإنسان، والطبيعة) مكوَّن من جوهر واحد، ومن ثمّ فهو عالَم متماسك على نحوٍ عضوي مصمت لا تتخلله أيّة ثغرات، ولا يعرف الانقطاع، ويتسم بالواحدية الصارمة. ويمكن رد كل الظواهر فيه، مهما بلغ تنوعها وانعدام تجانسها، إلى مبدأ كامن في العالم هو مصدر وحدة الكون وتماسكه، ومصدر حياته وحيويته، وهو القوة الدافعة له، الكامنة فيه، ويمكن تفسير كل شيء من خلاله.

إنّ ما يسميه المؤلف بـ"وحدة الوجود الروحية"، و"وحدة الوجود المادية" في إطار الكلي هما مفهومان يختلفان في بعض الأوجه الفرعية، إلا أنهما يتفقان في الأساسيات والبنية. ويقصد بالإطار الكلي هنا المعنى المنطقي؛ أي "الحلولية الكامنة"، وقد تتبادل المصطلحات الثلاثة الأدوار؛ أي وحدة الوجود الروحية، ووحدة الوجود الروحية، والحلولية الكامنة، فكلها تصبح كليّاً في استعمال المؤلف.

ففي منظومات وحدة الوجود الروحية (الحلولية الكمونية الروحية) يسمى الجوهر الواحد، أو المبدأ الواحد: "الإله"، أو"الجوهر الإلهي"، والإله هو الأصل، والعالَم إن هو إلّا وَهْم؛ ويجري التعبير عن هذا بالقول: "حل الإله في العالَم؛ أي في الطبيعة والإنسان". ويمكن تسمية الجوهر الواحد تسميات شبه روحية، وشبه مادية، كأن يقال: إنّ المبدأ

الواحد هو"روح الشعب"، أو"روح التاريخ"، أو"العقل المطلق". أمّا في منظومات وحدة الوجود المادية (الحلولية الكمونية المادية) فهذا المبدأ يسمى: "قانون الحركة"، أو"قوانين الطبيعة"، أو"الطبيعة/المادة"، أو"قوانين الأشياء"، أو"القانون الطبيعي"، أو"قوانين الضرورة الطبيعية"، أو"القوانين العلمية"، وهذا القانون قانون شامل؛ يمكن تفسير كل الظواهر، ومن بينها الظاهرة الإنسانية، من خلاله.

نسجل هنا أنّ هاتين النظريتين في المعرفة تؤولان فعلاً إلى نتيجة واحدة؛ هي عدْم الإله، والعياذ بالله، فقد أدى التصور في الشق المادي إلى أنّ الله يصبح عديم العين إلا إذا حلّ في مخلوقاته ليتعين، وأدى بمعنى ثانٍ إلى نفي كل قيام ذاتي للمخلوقات، جاعلاً أعيانها مجرد ظلال لأفعال الذات المطلقة. وأدى في الشق الانطوائي/ الروحي، إلى الزعم القائل بالوحدة بين العقل والوجود؛ ممّا يجعل الفلسفة سوفسطائية بالطبع. إنّ هذا التوحيد يعود إلى القول بالإنسان مقياساً للوجود؛ أي كما يزعم "بيركلي"،[٧] مثلاً:

(Everything that exists is either a mind or depends for its existence upon a mind. Matter does not exist).

وهذا هو ما يسميه ابن خلدون الوهم الأكبر؛[٨] وَهْم حصر الوجود في الإدراك، وهو المبدأ الذي انبنت عليه الفلسفة كلها منذ بارمنيدس إلى هيجل؛ أعني الزعم القائل

[٧] انظر مؤلفيه:

- George Berkeley. *A treatise concerning the principles of Human knowledge*, Edited by David R. Wilkins 2002, based on the edition by Jacob Tonson in 1734.

- George Berkeley. three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to Sceptics and Atheists revised and published with a treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 2 volumes (London J. Tonson, 1734)

وراجع:

- Solipsism and the Problem of Other Minds (حرف S في) the Internet Encyclopedia of philosophy (IEP) و مادة: George Berkeley.

[٨] راجع مثلاً:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م، ج٣، ص٩٩٦.

بالوحدة بين العقل والوجود؛ وهكذا لا يمكن التمييز عندئذٍ بين الإله والمألوه. وما تعريف الانطوائية كما جسده كثير من فلاسفة الغرب المثاليين:[٩] (Solipsism is sometimes expressed as the view that "I am the only mind which exists, " or "My mental states are the only mental states") عنّا ببعيد.

ولم نذهب بعيداً وأمامنا هذا الكتاب الصارخ بدءاً بعنوانه، وانتهاءً بما ضمه بين دفتيه من مفاهيم قاتلة تقوقع الإنسان على ذاته، وتمركزه حولها لا يعدوها؛ إنه كتاب الفيلسوف الألماني "آرثر شوبنهاور": "العالَم إرادة وفكرة"، يجمل فيه التصور بجملتين جامعتين هما قوله: "العالم فكرتي" (The world is my idia)، و"العالَم إرادتي" (The world is my will)؛ فهو يرى في عبارة "العالم فكرتي" أنّها الحقيقة التي تجلب الخير لكل شيء يحيا ويعرف، لكن الإنسان وحده بوسعه أن يجعلها تعكس الوعي وتجرده. وإذا قام بهذا فعلاً فإنّه سيبلغ الحكمة الفلسفية، وسيغدو متيقناً، وجليّاً أمامه أنّ ما يعرفه ليس شمساً وأرضاً، وإنّما عيناً، فقط، ترى شمساً، ويداً تتحسس أرضاً؛ فيكون العالَم الذي يحيط به إن هو إلا فكرة فحسب(...). لذلك، لا حقيقة أكثر يقيناً، وأكثر استقلاليةً عن كل ما سواها، وأقل حاجةً للبرهنة عليها من هذه: إنّ كل ما يوجد للإدراك، ومن ثمة العالم برمته، ما هو إلّا محمول في علاقة مع موضوع، هو تصور من مدرِك، بكلمة واحدة، ما هو إلّا فكرة. وإنّه لأمر صحيح بشكل واضح بالنسبة إلى الماضي، والمستقبل، فضلاً عن الحاضر(...). فكل ما ينتمي إلى العالَم، أو يمكن أن ينتمي إليه، بشكل من الأشكال، مشروط، حتماً، من خلال الموضوع، ويوجد من أجله فقط؛ فالعالَم فكرة.[١٠]

---

[٩] راجع مثلاً ما يوضحه أبو يعرب المرزوقي من سيطرة مفهوم الكلي في الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية وتأثيراتها الممتدة عبر التاريخ، وصولاً إلى محاولات الإرجاع العقيم، في نظره، مثاليّاً، أو ماديّاً، أو جدليّاً ذا ميل مثالي، أو جدليّاً ذا ميل مادي؛ وهي جميعها الخيارات التي يعرفها عصرنا، وهي شكل جديد من أشكال الإحيائية الروحانية أو المادية، فرضته الأفلاطونية المحدثة الجرمانية المعاصرة، المطعمة بالتوراتية المحدثة؛ سواء عند هيغل والمثاليين، أو عند معارضيه الماديين. انظر:

– المرزوقي، أبو يعرب. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، ص١٨ من المقدمة.

[10] Arthur Schopenhauer, *The world as Will and Idea*, Translated from the German by R. B. HALDANE, M.A.and J. KEMP, M.A. VOL. I.

ولهذا السبب قلت إنّ مدخل الحلولية هو المدخل المناقض لمدخل التوحيد، وهو فعلا ما وجدت المؤلف يذهب إليه من أنّ ثمة تضادّاً بين التوحيد والحلولية الكمونية؛ فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، منزَّه عن الطبيعة والتاريخ، مباين لخلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك، ويمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات، والمقدرة على الاختيار، وعلى تجاوز عالم المادية، وذاته الطبيعية المادية. أمّا الحلولية الكمونية فهي الإيمان بإله حالّ كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ؛ أي إنّ مركز الكون كامن فيه.

يبْسط المسيري الكلام عن الحلولية، وفق مجموعة من المصطلحات الفلسفية؛ من مثل: وحدة الوجود، والكمون، والباطن والباطنية، والمحايثة، والاتحاد، والفيض، والتجسد، والمبدأ الحيوي، والقداسة... . وينظر في حقولها الدلالية ليصل بنا إلى النتيجة المهمة المركزة؛ وهي أنّ الحلولية تعبير عن النزعة الجنينية في الإنسان، مقابل النزعة الربانية فيه، وهذه تأخذ بيده نحو قبول الحدود والتركيب والثنائية والمقدرة على التجاوز، على عكس النزعة الأولى التي تقوده إلى الفناء والاختزال والواحدية والعجز عن التجاوز؛ فيتجلى ذلك في مثلِ نحْتِ مصطلح "وحدة الوجود"، مثلاً، الذي يعني أنّ كل الموجودات هي الإله، وأنّ الإله هو كل الموجودات، وأنّه هو العالَم، وأنّ العالَم هو الإله، والإله والعالَم حقيقة واحدة؛ ولهذا يقول أصحاب وحدة الوجود إنّه ليس في العالَم وجودان أو جوهران، بل هناك جوهر واحد، وهو جوهر متجاوز للإنسان.

وفي نوع من النتيجة لهذا التحليل المكثف؛ فإنّ مصدر القداسة في إطار المرجعية الكامنة؛ أي الحلولية الواحدية، هو الإله، لكنّه إله حالّ في مخلوقاته، كامن فيها؛ لا يتواصل مع مخلوقاته إلّا من خلال تجسّد، وتنتقل القداسة من خلال حلول الإله في مخلوقاته؛ الفرد، أو الجماعة، أو الكون بأسره. لذا، تأخذ شكل مادة سائلة، أو شحنة كهربية متنقلة، أو موجات ضوئية تنتقل منه إلى الموجودات (التراب، أو الطعام، أو الشراب، أو النبات، أو الإنسان)؛ فتصبح القداسة كامنة فيها.

---

containing four books- seventh edition- London- Broadway House,68-74 CARTER LANE,E.G. first book- pp 3-4.

أما في المرجعية التوحيدية فإنّ مصدر القداسة هو الله الأوحد، وجوهر قداسته يعني انفصاله عن الموجودات وتنزهه عنها. لذا حين توجد أشياء مقدسة في هذه المرجعية فإنّها تكون مقدسة بمعنى مجازي غير حرفي، أو أيقوني، وتظل قداستها مرتبطة تماماً بكونها تشير إلى الله العلي ولا تجسّده. وبمعنى مركّز؛ إنّ الشيء المقدس في المنظومة التوحيدية هو دالّ يشير إلى المدلول المتجاوِز، مع الاحتفاظ بمسافة بين الدالّ والمدلول، وهي مسافة لا يمكن تجاوزها بأية حال.[11]

ثالثاً: مدخل العلمانية الشاملة

مفهوم العلمانية كما يؤسس له المسيري، هو المدخل الثالث الذي نلح أنّه يفك كثيراً من شِفرات كتاباته في إطار القراءة المعرفية التي تحاول الإمساك بالخيط الناظم لكتابات تنوعت، وامتدت إلى مستويات أدبية وفكرية وفلسفية؛ تلتقط عناصر الظاهرة، وتروح تسبر أغوارها في إطار علم اجتماع المعرفة الذي لا تعنيه التفاصيل إلّا في حدود أنّها تجلٍّ لخلفية معرفية تقبع خلفها، وتتحدث من خلالها، ويتيه، لا محالة، مَن تغريه المعلومة الطريفة، أو المفهوم البراق، ولكنّه لا يرقى طوراً فوقها ليدرك أنّما هي مجرد تجلٍّ لما هو أكبر منها؛ ذلك أنّنا نعلم أمراً لا يجب جهله أو تجاهله أبداً؛ وهو أنّ كل نظام معرفي، يتأسس -شئنا أم أبينا- على فلسفة، وفرضيات فلسفية، ورؤية للعالَم تحدد المكانة التي يشغلها الإنسان فيه؛ فتكون عملية التفسير (أو الاجتهاد)، كما يقرر المسيري، تأخذ داخل هذا النموذج (النموذج المعرفي المركب) شكلاً حلزونيّاً؛ فالمفسر المجتهد لن يواجه الواقع بقانون عام، أو افتراض عام يفسر به الواقع بأسره، وهو لن يقوم بمراكمة المعلومات عن الواقع بلا تمييز، بل سيصوغ نموذجاً تفسيريّاً تصوريّاً من خلال قراءة التاريخ، ومعرفة الدوافع الإنسانية، وقوانين البنية الموضوعية، والمتتاليات التفسيرية السابقة، ثمّ يختبر هذا النموذج بالعودة إلى التفاصيل التاريخية والاجتماعية. ولكن، عملية الاختبار هذه ستقوم بتعديل النموذج، ومن ثم فإن عملية التفسير عملية حلزونية لا متناهية.[12]

---

[11] اعتمدت في الإشارات المركزة على مقاطع من نصوص في صفحات متفرقة من كتاب "موسوعة الحلولية"، وكان أرسله إلي -رحمة الله عليه- ملفات على بريدي الإلكتروني، بُعيْد رجوعه من زيارته الأخيرة إلى وجدة.

[12] المسيري، عبد الوهاب. **اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٣٠٢.

إن هـذا المـدخل الثالـث، بعـد التوضـيح السـالف، مفهـوم خـلافي جـدّاً، كمـا يـرى المسيري، ويهمنا في هذا الشأن ما يخطو بالورقة خطوة إلى الأمام تبلور ما نريد إبلاغه؛ ذلك هو ما يقرره المسيري في أحد كتبه،[١٣] من أنّ الواقع الإنساني يتكون من بنيتين (أو مستويين)؛ البنية الظاهرة، والبنية الكامنة، وعادة ما تكون البنية الظاهرة تبديّاً للكامنة. ويفضل بأن يراهما بوصفهما دائرتين متداخلتين: الأولى صغيرة، ويشير إليها بالجزئية، والأخرى كبيرة، ويشير إليها بالكُلية أو الشاملة، وهي تحيط بالأولى وتشملها، وهي بمنزلة الإطار الذي ينتظمها. ويمكن القول إنّ الأولى إجراءات وأفعال تُشكِّل تجليّاً للثانية، ولا يمكن فهمها حق الفهم إلّا بالرجوع إلى أشمل الدوائر؛ لأنّ الدائرة الكبرى هي البنية الكامنة، والمرجعية النهائية.

وعند المسيري علمانيتان لا علمانية واحدة؛ الأولى جزئية، ويعني بها العلمانية بوصفها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة، ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنّما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، لا عن الدولة فقط، وإنّما عن الطبيعة، وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص؛ بحيث تنزع القداسة عن العالَم، ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى.

إنّ ما نكتشفه عند المسيري هو أنّ العلمانية الشاملة، وفق التعريف الذي سبق، لا تحدث دفعة واحدة؛ أي بوصفها مصطلحاً يعطي انطباعاً لدى كثيرين بأنّه محدد المعاني والأبعاد والتضمينات، إنّما هي عملية بنيوية كامنة تتحقق في ثلاث متتاليات نذكرها باقتضاب شديد.

الأولى: هي ما يسميها المسيري بـ: "الثنائية الصُّلبة"، وتنشأ في المراحل الأولى للعلمانية؛ ومفادها وجود صراع بين عالَمين: عالَم متمركز حول الذات الإنسانية، ما يسمى بالإنجليزية (homo centric or man - centred world) المتألهة المغلقة المطلقة التي تصبح مرجعية ذاتها ومرجعية الكون بأسره، ويسميها الواحدية الإنسانية (الذاتية)، وآخر متمركز حول الموضوع الطبيعي/ المادي (nature centred) المتأله المغلق المطلق،

[١٣] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، مج١، ص١٦.

الذي يصبح مرجعية ذاته ومرجعية الكون بأسره، وهو ما يؤدي إلى ما يسميه "الواحدية المادية" (الموضوعية)؛ فيحدث استقطاب شديد بين قطبين متماثلين أو نموذجين، ويتصارع النموذجان.

الثانية: هي ما يسميها بـ"مرحلة الصلابة"؛ فيتم "نزع القداسة عن العالَم"، أو "نزع السحر عنه"، أو "تحييده"، وذلك في خضم التحديث الذي يصدر عن تأكيد زمنية كل شيء ومكانيته وماديته، وإخضاع كل شيء، ومن ذلك الإنسان، لعمليات الترشيد العقلاني المادي في إطار معايير عقلانية صارمة. وتحقق التحديث التدريجي يعني تصاعد الواحدية المادية التدريجي والمستمر إلى أن تسيطر تماماً؛ ولهذا نلاحظ تراجعاً مستمرّاً عن الفلسفة الإنسانية، وعن ثنائية الإنسان والطبيعية، وعن الإيمان بالثبات والتجاوز.

الثالثة: هي ما يصطلح عليها بـ"مرحلة السيولة". لعلنا لاحظنا تفكيك مقولة الذات الإنسانية المستقلة في ظل المتتالية الثانية، ولكنّ الأمر، كما يسجل المسيري، لا يقف عند هذا الحد، بل استمرت عملية التفكيك حتى وصلت إلى مستويات أكثر عمقاً وجذريةً؛ إذ تم ضرب فكرة الواقع الموضوعي نفسها أيضاً. فالواقع (الطبيعة/ المادة)، من منظور تحديثي، هو في حالة حركة مستمرة وتغير دائم، والتغير هو الصفة الثابتة الواحدة لعالَمنا، ومن ثمّ سقطت الطبيعة نفسها في قبضة الصيرورة.

وهكذا بعد تفكيك الذات والموضوع، أجابت الحضارة الغربية عن أسئلة كانت تطرحها في ظل المتتاليتيْن؛ الأولى، والثانية، بأنّه لا يوجد أيّ أساس لظهور الكل المادي المتجاوِز (الإنساني، أو الطبيعي)، أو أيّ شكل من أشكال الثبات، ومن ثمَّ لا يوجد أيّ ثوابت أو كليات أو مطلقات معرفية وأخلاقية؛ فيقع الإنسان، وكل شيء، في قبضة الصيرورة.

ولقد عبَّر أحد الغربيين خير تعبير عن هذا العوم في العماء؛ عوم في عالَم كل ما هو صُلب فيه يتبدد ويغدو هباء؛ فقال: "فأن نكون من أبناء الحداثة أو التحديث يعني أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة والقوة والمتعة والنمو، وبالقدرة على تحويل أنفسنا والعالَم، كما أنّه، وفي الوقت نفسه، يحمل تهديداً بتدمير كل ما لدينا، كل ما نعرفه، وكل

ما نكوّنه. إنّ البيئات والتجارب الحداثية تخترق جميع حدود الجغرافيا والأمم، وجميع حدود الطبقات والدول، وجميع حدود الأديان والأيديولوجيات. وبهذا المعنى يمكن القول إنّ الحداثة تُوحِّد البشرية كلها. غير أنّ هذه الوحدة هي وحدة إشكالية، وحدة تتصف باللاوحدة! فهي تقذف بنا جميعاً في دوامة التحلل والتجدد، الصراع والتناقض، الغموض والألم الشديد بصورة أبدية. فأن تكون حديثاً يعني أن تكون جزءاً من عالَم؛ كل ما هو صُلب فيه يتبدد ويغدو أثيراً."[١٤]

وقد عبَّرت عن كل هذا فلسفات كثيرة معادية للعقل والكليات والمطلقات، من مثل: البرجماتية، وفلسفات الحياة (برجسون)، ثمّ تلتها الفنومينولوجية كنوع من محاولة الوصول إلى تعريف للحقيقة يتجاوز ثنائيات؛ الذات والموضوع، والتجاوز والكمون، والثبات والحركة، والغائية والعدمية، عن طريق فكرة الوعي والقصد؛ إذ لا توجد الذات إلّا من خلال الموضوع، ولا يوجد الموضوع إلّا من خلال الذات؛ بمعنى أنّه قد يمكننا أن نصل إلى الحقيقة الكلية دون الحاجة إلى تجاوُز أو ثبات أو غائيات أو ثنائيات.[١٥]

وكأنّي بهذه الإشارات المركزة بلغت، بقصد أو من دونه، إلى هذه الخلاصة المركبة التي سأسوقها من كتاب لأحد الغربيين؛ فبعد أن صدّر الفقرة بتوضيح، ختمه بتساؤل مركزي، فقرر أنّه قبل المضي قُدماً في توضيح ما يرغب في كشف اللثام عنه من مرجعيات عند جاك دريدا، تساءل: هل من الممكن أنّ استعمال مصطلحات من مثل "المقدس"، و"الإيمان" في خطاب هيئة شبه لاهوتية يُشكِّل تحكّماً في تغيير وجهتها بلا سبب وجيه؟. تحدث وقرر أنّ دوركايم يذكر بأنّ ما يدل عليه النشاط الديني أمر حقيقي، حتى وإن كان ليس بالطريقة التي يتصورها الدين نفسه. فالفينومينولوجيا، التي تشغل نفسها بظهور الحقيقة، تَعدّ قلقها حيال هذا الأمر مشروعاً، حتى وإن تم من غير التزامات دينية بالمعنى الدقيق؛ لأنّ المقدس، من وجهة نظره، ليس بالضرورة مرادفاً لعالَم آخر إلهي، غير

[١٤] بيرمان، مارشال. **حداثة التخلف: تجربة الحداثة**، ترجمة: فاضل جتكر، نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م، ص٧ من مدخل المؤلف.

[١٥] للوقوف على المزيد من التفاصيل، انظر:

- المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج١، صفحات متعددة.

العالم الدنيوي. فالقضية ليست قضية أنّ عوالم أخرى غيبية ولاهوتية قد تكون مقدسة، وإنّما معظم الأشياء الدنيوية المتعينة، مثل: الصخور، والأشجار، والجداول، والحصى مقدسة أيضاً.[16]

أفليست هذه إلّا حلولية مادية كمونية؛ تُسقِط القداسة على العالَم المادي، وتعرّيه من تواصله مع عالَمه المتجاوِز؛ أي تجرده من كونه مخلوقاً لله، ويستحيل أن يحل فيه الله، أو يستغني بقانونه الداخلي بوصفه مرجعيته النهائية، كما يستحيل أن يستغرق ماهيتَه عقلُ/ إدراك أي إنسان؛ إذ إن وجوده مستقل عن ذهن هذا الإنسان، الذي ما هو إلّا جزء من كل مستويات الوجود من جهة، وما الوجود الطبيعي إلّا جزء من إدراكه من جهة ثانية.

رابعاً: مداخل القراءة المعرفية: كيفيات التجلي

كنت ذكرت في مقدمة هذه الورقة أنّ المسيري يمتلك نموذجاً معرفيّاً/(رؤية معرفية) متماسكاً ينتقل به بين خبايا كل القضايا والظواهر التي يتعرض لها بالدرس والتحليل؛ أي ما نزعم أنّه يُشكِّل نسيج بنائه الفكري؛ أي يتخلل ثنايا ناظمه المعرفي حتى صار لحمته وسداه، ويتوصل إليه المتلقي، كما نوهت في دراسة سابقة،[17] دون إجهاد سوى إجهاد المطالعة الجادة، والنظر الفاحص الذي لا يتيه صاحبه وراء المعلومات؛ فتستغرقه لأنّه يأخذها شذر مذر، ولا يستطيع التركيب ليمسك بالخيط الناظم الذي يلم شعثها.

ومن النتائج الفورية لذلك أنّ بعضهم يتساءل مستنكراً: ما علاقة المجاز بالتوحيد؟ مثلاً، أو ما دخل لباس (T-shirt) في البناء التركيبي للرؤية المعرفية؟ وأيّة حلولية أو علمانية تلحقه وهو يستر العورة لا غير؟ فأيّ حديث عن العلمانية، والرؤية الكامنة والتوحيد؟.

[16] Patrick O'Connor: Derrida: Profanations-Continuum International Publishing Group- The Tower Building 80 Maiden Lane 11 York Road Suite 704 London- New York- 2010- p63

[17] مرزاق، **التوحيد: كيف ينسج خيوط كتابات عبد الوهاب المسيري؟**، مرجع سابق، ص٤٢٣.

إنّ التسلح بالقراءة المعرفية هو الذي يجعلنا نحصّل الثمار المرجوة، أمّا قراءة المعلومات فتقودنا إلى متاهات التفاصيل، وتحرمنا من الإمساك بزمام هذا النموذج. وإذا كانت المداخل الثلاثة التي تعرضت لها على نحوٍ مركز ومكثف، هي المعالم الكبرى لولوج فكر هذا المفكر. فما مصداق ذلك؟ وكيف تتجلى هذه المداخل في كتابات المسيري؟ وكيف تكون هي البوصلة التي توجه القضايا الصغرى والكبرى؟

الحق أنّني لن أطيل في سرد هذه التجليات، وإنّما سأكتفي ببعض ما يفي بالغرض فحسب، وهو نصوص منتقاة من المؤلف دون تعليقات مني إلّا ما كان للربط.

يذهب المسيري إلى أنّ علاقة الدالّ بالمدلول، مثلاً، ليست كما قد تبدو مجرد إشكالية لغوية محضة عندما تناقش، إنمّا هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع، والإنسان بالطبيعة/المادة، والإنسان بالله؛ فهي إشكالية مرتبطة بمفهوم المدلول المتجاوِز. ولنفهم المعنى الدقيق لهذا المصطلح؛ إذ يقول المؤلف: سنطرح فكرة بسيطة جدّاً، وهي أنّ لكل شيء مركزاً، ومن دون هذا المركز، فإنّنا لن نعرف للشيء بداية، أو نهاية، أو اتجاهاً؛ أي إنّه ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أيّة ظاهرة إنسانية؛ إذ لا بُدّ أن يكون لها مركز، وإن لم يكن لها مركز فإنّ الكلمات (الدوال) ستكون في حالة فوضى كاملة. ولنضرب مثلاً، إن قلنا جملة بسيطة، مثل: "كان يا ما كان". هذه الجملة تفترض وجود متكلم ومستمع، وماضٍ وحاضر ومستقبل، وذات وموضوع، ومن دون افتراض هذه الأبعاد فإنّنا سنضطر أن نسأل: مَن يتحدث مع مَن؟ أين كان ما كان، وأين سيكون ما سيكون؟. ولنأخذ جملة بسيطة أخرى مثل: "سأذهب إلى الكلية غداً". هذه الجملة تفترض أيضاً وجود حاضر ومستقبل، وإرادة إنسانية، وسبب ونتيجة. ولكن، ما ضمان صدق الافتراض؟ وما ضمان مطابقته للواقع؟

الضمان الوحيد هو وجود شيء متجاوِز للحاضر والمستقبل والإرادة الإنسانية والسبب والنتيجة، يضمن وجود هذه العناصر واستمرارها على الرغم من تجاوزٍ إيّاها. هذا الشيء هو "المدلول المتجاوز"، الركيزة الأساسية (المبدأ الواحد- اللوجوس) لكل الدوال، يقف خارج لعب الدوال، فهو موجود قبل وجودها، وهو "غير ملوث" بهذا

اللعب، وهو ليس جزءاً من اللغة التي لا يمكن أن تصبح أداة للتواصل إلّا بتوقف لعب الدوال، وانزلاقيتها، وانفصالها عن المدلولات. ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالَم الحس والكمون والصيرورة، ونوقف لعب الدوال إلى ما لا نهاية، ونحرز التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية ومعرفية وأخلاقية.[١٨]

يمكننا في هذا المقام أن نسرد مئات النصوص لنمثّل لما زعمناه، لكنّ ذلك سيضطرنا إلى إعادة كتابة كل مؤلفات المسيري. لذلك، سنمضي إلى تمثيلٍ آخر عن العلمانية، ومن مجال العلمنة الشاملة للسلوك؛ ففي هذا الإطار تتم العلمنة الشاملة للملابس، بل ويمكن، كما يذكر المؤلف، الحديث عن تاريخ هذه العلمنة ومتتالياتها؛ إذ تبدأ عملية العلمنة (في العالَم الثالث) بعملية تغريب الزي، ويصبح ارتداء الزي الغربي علامة على اتساع الأفق، والحس الواقعي والعملي(...). وبدلاً من أن يكون هدف الرداء تغطية الجسد، أصبح هدفه؛ إمّا جذب الأنظار إلى الجسد، وتعميق الإحساس باللذة، والتسخين الجنسي، أو مساعدة الإنسان على أداء وظيفته. كما أنّه بدلاً من الفستان والبدلة، بدأ الاتجاه نحو"التبسيط" إلى أن يصل إلى "التي شيرت" الذي يحوّل الإنسان إلى حيّز يمكن الإعلان من خلاله، وبنطال "الجينز" الذي ليس له أيّ انتماء حضاري، و"الميني سكيرت" التي تقترب من حالة الطبيعة، ثمّ أخيراً "الميكرو سكيرت" التي تعلن نهاية التاريخ والحضارة والملابس. ثمّ يضيف المؤلف ملاحظته: لاحظت أنّه قد ظهرت أشكال أكثر عريّاً من الملابس النسائية في الغرب مثل ما يسمى "فوق البطن" (بالفرنسية demi ventre) التي أخذت تنتشر في بلاد العالَم الثالث، وأصبحت علامة على سعة الأفق والتفتح ومواكبة التطور!.

ومفهوم التقاليع (الموضة) يُعَدّ من أهم آليات العلمنة؛ فالتقاليع تعني التغيير الدائم، والتطلع نحو الاستهلاك، وهي تجسد رؤية العالم كمادة متحركة وآلية كبرى للترانسفير.[١٩]

---

[١٨] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص١٣. ودلالة العنوان وحدها كافية لتوقفنا على المراد.

[١٩] نكتفي بهذا النص الثمين، في المتن، الذي يفضح ما يستسهله السطحيون الذين يسطحون الظواهر، ويختزلونها، ونسجل تتمة لذلك هاتين الفقرتين الخطيرتين في هذا الهامش من:

خاتمة:

عندما يقول أحد نقاد الأدب أو مبدعيه، والأدب للتمثيل فحسب، عن الرومانسي أو الحداثي؛ إنّه أصبح مركز الكون، ومنبع القيم جميعها، وإنّه يجعل من نفسه مقياس كل شيء في الوجود، وينطلق وراء اللامحدود والمطلق حتى يمتلكه؛ يُهلَّل لمثل هذا الكلام في كثير من الكتابات العربية، ويُدرّس لتلامذتنا وطلابنا، وكأننا لا نرى فيه، عند حَسني النوايا منا؛ إلا صياغته المنتشية المنشية، وتعبيره الأدبي الذي ينبغي إبعاد الفكر والفلسفة عن النظر فيه، وممارسة العملية النقدية الحقة حوله. أو نرى فيه، عند مَن يعنون ما يقولون؛ إنّه الحرية الأدبية، والاكتناه، والإبداع، والمغامرة الفردية المتمردة.... ونطمس، عند هؤلاء، وهؤلاء، الخلفيات والنماذج المعرفية الكامنة التي تحرك مثل هذه الأقاويل، بلغة حازم القرطاجني،[٢٠] ونغفل عن أنّ هذا الكلام عند أهله؛ أي المنظومة الفلسفية والمعرفية الغربية، إنّما أطلقته حناجر أبنائها؛ لأنّها فعلاً كانت إبانه تعلن موت القيمي، وتيه الإنسان، وتمرده، وتألهه...، وزعمت أنّها إنّما تدرك طبائع الموجودات علماً، وتدرك قيمها عملاً، ناسية أنّ ذلك فوق طورها، وأنّه طمع في محال.

ونغفل عن أنّ ذلك عند كثير من أصحاب التبعية من أهلنا، إنّما أطلقته حناجرهم وهم يجهلون أبعاده الكامنة تلك، أو يكتفون بقول: إنّ الشاعر يحق له أن يكتب ما يشاء، بالطريقة التي يشاء، ولا يتقيد بالقيم التي تواضع الناس عليها.

- المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص١٥٥. يقول المسيري: "ويلاحظ أنّ كثيراً من مصممي الأزياء من الشواذ جنسيا (ومن أشهرهم فرساتشي الذي قتله صديقه عام ١٩٩٧م). ويقال إنّ عدداً كبيراً منهم مات بالإيدز دفعة واحدة منذ عدة أعوام، ولكنّ القائمين على صناعة الأزياء نجحوا في حجب الخبر حتى لا تُضارّ الصناعة، وحتى لا تتأثر الأسعار، ودلالة كل هذا هو انفصال هذه الصناعة عن المعايير الأخلاقية والدينية والإنسانية، بل والجمالية السائدة، ومن ثمّ ظهرت أشكال غريبة من التقاليع لا تصلح للبشر العاديين الذين يتحركون في رقعة الحياة العامة أو الخاصة، تصلح للمهرجين أو الحفلات التنكرية أو العاملات في الملاهي الليلية! ومن الظواهر الجديدة الجديرة بالتسجيل (التي تعبِّر عن العلمنة الشاملة للملابس)، أنّه لم يعد هناك حاجز واضح بين أزياء الرجال والنساء، وهو تعبير عن تزايد معدلات العلمنة والواحدية، ويصل إلى قمته في ما يسمى أزياء الجنس الواحد، (بالإنجليزية uni- sex)؛ أي إنّها انتقلت من عمليات "التسخين" (وتأكيد أنوثة الإناث، وذكورة الذكور) إلى تحييد الجنس تماماً، بحيث يرتدي النساء والرجال زيّاً واحداً."

[٢٠] القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٦م، ص٢١، ٦٢ خاصة؛ لأنّه استعمل المصطلح بطرق مختلفة.

عند هذا الحد من طرق التفكير المختزِلة جمّاعة المعلومات؛ لا بُدّ من الإعلان عن أنّنا في حاجة إلى مثل ما ندب المسيري نفسه من أجله، وتحديد أنّ القضية أكبر ممّا تبدو عليه، وهي فعلاً نزعات تكمن خلفها رؤى حلولية، أو علمانية كُلية تحركها، فوجب التنبيه لاستحضار خلفية توحيدية كامنة هي التي تضع أيدينا على الحقيقة النسبية التي لا تَختزِل، ولا تقول بامتلاك المطلق؛ إذ الإحاطة ليست من طور الإنسان. ومن زعمها؛ فبناؤه على باطل، وطمع في محال؛ وبذلك يكون في مقدورنا أن نرى وراء التنوع وحدة تحرِّك، ونلمّ ما يبدو لقصّار النظر مبعثراً لا رابط بين جزره، وننسبه إلى خلفيته الكامنة، وإلى كليّه المختبئ في الظلال، وتلتقطه العين البصيرة، وتكشفه للمتلقين، وتتيحه لهم، وتعْلمهم أنّه حلولية قابعة، أو استخلاف يشد العضد.



السنة التاسعة عشرة
شتاء ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ



تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية:
دراسة في المقاصد والمنهج

رزان محمود إبراهيم*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تتبع الأدوات والآليات التي انتهجها المسيري في أعماله المختلفة. وتختار مؤلَّفه "رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية" ليكون منطلقاً أساسياً لها؛ وذلك لما يتسم به هذا المؤلِّف من حرص متعمد على إيصال الخبرات الفكرية والمنهجية التي اعتمدها طوال حياته. وقد حرصت الدراسة على الانفتاح على أعمال أخرى لهذا المفكر، ووقفت أمام ظاهرة الأديب الناقد المفكر، الذي لم ينفصل مشروعه الفكري عن مشروعه الأدبي النقدي، لا سيما أن المنهج النقدي الذي يختطه كاتب ما لا ينفصل بحال من الأحوال عن أيديولوجيا خاصة تكشف تصوره للعالم.

الكلمات المفتاحية: عبد الوهاب المسيري، الرحلة الفكرية، سيرة غير ذاتية غير موضوعية، النقد الأدبي، المنهج النقدي، رؤية العالم، الحداثة الغربية، ما بعد الحداثة.

Abdelwahab El-Messiri's Intellectual Journey:
A study of his methods and objectives

Abstract

This study endeavors to trace the tools and techniques which El-Messiri utilizes in his different works. His book: "My Intellectual Journey: Seeds, Roots and Fruits: A Non-subjective, Non-objective Autobiography" has been chosen as a fundamental work to start with, since this piece of writing is intended to pass on both the methodological and intellectual experiences that El-Messiri adopted through his life. The study was keen on opening up to other writings of El-Messiri, and noticed that he was a thinker and literary critic, whose intellectual project has never been separated from his literary critical one, since the critical methodology that a writer follows is by no mean separable from the ideology that reveals his/her worldview.

Keywords: Abdelwahab El-Messiri, Intellectual Journey, Non-subjective, non-objective autobiography, literary criticism, critic methodology, worldview, Western modernity, Postmodernity.

---

* دكتوراه في النقد الأدبي، أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة البترا- الأردن. البريد الإلكتروني: razan_ibrahim@hotmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠٠٩/٣/١٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠٠٩/٧/٣٠م.

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى تتبع رحلة المسيري الفكرية، قاصدة المنهج والأدوات المتعددة التي اعتمدها في أعماله المختلفة. ويُشكِّل مؤلَّفه "رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية" منطلقاً أساسيّاً لهذه الدراسة، مرده تلك الصيغة الخاصة لهذا المؤلَّف الذي طغى عليه التحليل لا التخييل. كما يبدو جليّاً لقارئ هذا الكتاب، حرصُ المسيري المتعمّد فيه على أن يضع بين يدي القرّاء، وبخاصة الشباب، بعض خبراته الفكرية والمنهجية لأعمال أقبل عليها بجهد معرفي وسياسي بالغ الأهمية.

تُؤكِّد هذه الدراسة في أكثر من موقع أنّ المسيري كان يصدر في أعماله عن عقلية نقّادة قادرة على النفاذ إلى أعماق ما تقرأ، وقادرة على تحليل المعلومات، وإعادة التفسير والتركيب. وهي الأعمال العظيمة التي ما كان لها أن تظهر لو لم يتوفر لصاحبها تلك الإرادة القوية التي تدفعه قُدماً بمعزل عن الشروط التي يفرضها العالم الخارجي؛ فقد أحجم، وبإصرار كبير، عن القيام بأيّ عمل يتناقض مع مشروعه الفكري أو يعوقه. فالمثقف الذي يمثّله المسيري هو شخص راهن على حس نقدي نأى به عن الأفكار المبتذلة أو المتملقة، وكانت النزعة الإنسانية في داخله المحرك الأكبر لكتابات ما فتئت تقاوم كل أشكال الاستبداد والسيطرة والظلم.

وإذ يصف الكاتب مؤلَّفه بأنّه (سيرة غير ذاتية غير موضوعية)، فإنّه يحتم على الدراسة أن تنشغل بأسئلة خاصة درجت أدبيات السيرة على تناولها والبحث فيها، الأمر الذي كانت له تجلياته في الجزء الأول من هذه الدراسة عبر المحاور الآتية: تجنيس العمل، والمقاصد، ورحلة الإيمان.

أمّا الجزء الثاني من هذه الدراسة، فقد عُني بتفسير قبول المسيري بعض المقولات الفلسفية والنقدية، ورفضه بعضها الآخر، الأمر الذي كان له حضوره في رسم محاور هذه الدراسة بمحدداتها الآتية: الحداثة وما بعدها، ودراسة الظواهر التاريخية الحضارية من خلال النماذج التفسيرية، وما بين التفكيك والتركيب، ومنهج دراسة الصور المجازية.

وعلى الرغم من أنّ المسيري قد انغمس -إلى حد كبير- بالأدوات المنهجية والتحليلات الغربية، إلّا أنّ طبيعة علاقته بها -كما تُظهِر الدراسة- لم تحتمل لوناً من ألوان الإحساس بالنقص، بل إنّ قارئ المسيري يستطيع بكل سهولة أن يلمس خطّاً متميّزاً لا يذوب في الآخر ذوباناً سلبيّاً؛ لذلك، اتسم تعامله مع هذه الأدوات براحة مطلقة، بوصفها متتالية حضارية، تتسم بما تتسم من سلبيات وإيجابيات. ومن هذا المنطلق، نجده رافضاً للحداثة الغربية التي تتبنّى العلم والتكنولوجيا والعقل بوصفها آليات وحيدة للتعامل مع الواقع بمعزل عن القيمة. وهو في نفس الوقت لا يُظهر حماساً أو انحيازاً إلى فكر ما بعد الحداثة، بوصفه فصلاً للقيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الحياة، بل يرى أنّه -في نهاية المطاف- وسيلة لإسقاط كل المنظومات المعرفية، بعيداً عن فكرة الحقيقة والخير والجمال.

في المقابل، تأتي اللحظة التاريخية لدى المسيري لتؤدي الدور الأكبر في تحديد مواقف الأفراد، وتفسير المظاهر الإنسانية، الأمر الذي تتمثّله الدراسة وتُؤكِّده عبر أمثلة متباينة، بدا فيها المسيري وقد حمّل قراءاته للنصوص الأدبية كثيراً من الرؤى التاريخية والاجتماعية التي ساعدته على الفهم والتحليل.

ولا يسع قارئ المسيري سوى أن يُعجب بطرائق البحث التحليلي والتركيبي التي يستخدمها في دراساته للربط بين الصور المتناثرة في العمل الأدبي؛ لغرض تجريد الأنماط الأساسية، وهو ما جَنّبه مغبة التلقي السطحي للظواهر، وأكسبه مهارة النظر إلى العمل الأدبي بوصفه كلاً عضوياً متماسكاً، الأمر الذي كانت له تجلياته الواضحة في النصوص الأدبية الصهيونية التي جَهد في تحليلها، في محاولاته لإدراك الوجدان الصهيوني.

وأخيراً، نجد المسيري ناقداً مبدعاً وهو يُطبِّق منهج دراسة الصور المجازية على المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية؛ إذ مكّنه من الغوص في مكنون الوجدان الإسرائيلي، وكان له دور فاعل في تحليل العقل الصهيوني؛ في علاقته بذاته أولاً، وفي علاقة هذا العقل بالعرب ثانياً، ممّا يُشكِّل آلية من آليات المعرفة والإدراك التي امتلكها المسيري، وهي في مجملها امتلكت القدرة على إعادة التفسير والتركيب على نحوٍ يجعلنا

أقدر على فهم اليهود والصهيونية، وكشف الزيف والتناقض فيما نقرأ داخل المراجع اليهودية والغربية أحياناً.

أولاً: تجنيس العمل ومقاصده ورحلة الإيمان

١. تجنيس العمل:

في مؤلَّف عبد الوهاب المسيري "رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية،"[١] يمثّل العنوان مضافاً إليه عنوان فرعي شرحاً لطبيعة العمل، فهو سيرة على اعتبار أنّه تسجيل كتابي، قام به شخص واقعي على نحوٍ معلن، وفي عمر ناضج، باستعادة موقف أو مواقف من خبراته وأفعاله وتفاعلاته وأحاسيسه، مرتبطة بدور فاعل له في الزمان والمكان اللذين يعيش فيهما.[٢] وهي غير ذاتية؛ لأنّها تتجنّب الوقوع في حكي عن الوجود الخاص، أو التركيز على الحياة الفردية والتاريخ الشخصي بصفة خاصة. فسمتها العامة أنّها ذات طابع ذهني، من حيث إنّها تتعلّق بشخصية فكرية معروفة، أو بقطب من أقطاب التأليف والفكر يحظى بمقومات خاصة، فتقوم برصد مساره التعليمي والثقافي والمهني، وتتوخى تتبع أطوار حياته منذ النشأة، وتركز بالخصوص على المؤثرات والأحداث التي طبعت حياته، وعلى المصاعب التي تخطاها من أجل الوصول إلى المبتغى.[٣]

يبدو لنا المسيري حريصاً على أن يحصر سيرته في إطار ما هو ذهني أو فكري، لذلك نجده في المقدمة يُصرِّح لنا أنّه يرغب في تقديم قصة حياته ورحلته الفكرية بوصفه

---

[١] المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م.

[٢] لوغون، فيليب. **السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي**، ترجمة وتقديم: عمر حلي، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص٢٨.

[٣] الداهي، محمد. **شعرية السيرة الذهنية**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م، ص١٨. ولنا في مقدمة ميخائيل نعيمة لكتابه (سبعون) ما يتضمن ذلك التمييز الدقيق بين الحياة الخاصة التي تهتم بطباع الإنسان وسلوكاته، ومواقفه وتجاربه -وهي مواد خصبة تستثمرها السير الذاتية- والحياة الفكرية التي تواكب عن كثب المؤثرات التي فتحت عيني الكاتب على عالم الفكر والثقافة، وتبين ميوله وأدواته الفنية، وتُعرف بالتربة التي نبتت فيها أفكاره. انظر:
- ميخائيل نعيمة، **سبعون**، بيروت: مؤسسة نوفل، ط٥، ١٩٧٧م، ص٩-١٠.

مثقفاً عربيّاً مصريّاً، بعيداً عن حياته الخاصة؛ زوجاً، وأباً، وابناً، وصديقاً، وعدوّاً. فهو لا يرى أهمية لعرضها إلا بقدر ما تلقيه من ضوء على تطوره الفكري؛ لذلك يلاحظ قارئ هذه السيرة حرص كاتبها على أن يشفع القضايا الفكرية المجردة بأحداث من حياته الخاصة، الأمر الذي يُيسر للمتلقي فهم ما صعب عليه منها.[٤] وهذا يُفسِّر سبب وصفه إياها بغير الموضوعية؛ فهي سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام، بقصد ترجمة القضية الفكرية العامة نفسها إلى أحداث ووقائع محددة في حياته الشخصية.

في إطار هذه الصيغة التي اختارها المؤلِّف، تختلط السيرة الفكرية أو الذهنية التي أكّد عليها الكاتب في كل من العنوان والمقدمة بالسيرة الذاتية، حتى وإن حاول الاستقلال عنها. فالقارئ لا يملك في بعض المحطات إلّا أن يَعُدّها تنويعاً على السيرة الذاتية، لا سيما في محطة البذور، أو مرحلة التكوين في دمنهور؛ إذ يطلعنا على بعض تفاصيل حياته اليومية في المرحلة الأولى منها، بما تحويه من أحاديث عن بعض المآثر العمرانية والتاريخية، والنظم التربوية والتعليمية والموجات الفنية، حتى ولو كانت أشبه بتقارير عن هذه الحياة بأشكالها المختلفة.

يبقى أن تجنيس المؤلَّف من لدن الكاتب، لا يتخذ -حسب جيرار جينيت- صبغة تقريرية أو إجبارية؛ لأنّ هذه العملية موكولة إلى القارئ أو الناقد، الذي من حقه رفض انتساب كتاب إلى جنس ما، وإعادة تصنيفه ضمن الخانة الجنسية الملائمة له، إلّا أنّنا لا نستطيع بأيّ حال إنكار الدور الذي يؤديه التجنيس الجنسي المثبت على وجه الغلاف في تلقي القارئ للعمل.[٥] كما أنّنا لا نستطيع إغفال أسلوب الكاتب المعتمد في حكيه للأطوار الدالة من حياته الفكرية، فقد غلب عليه التحليل لا التخييل، واختار تنحية المغامرات الذاتية أمام كل ما هو جدلي وصارم، لاهثاً وراء البرهنة على أطروحاته الفكرية أو الأيديولوجية التي آمن بها، متماشياً في ذلك مع كثير من السير الذهنية التي توصف بأنّها "أعمال أطروحية؛ إذ تنقل إلى القارئ الضمني أو الواقعي معلومات ومعارف

---

[٤] انظر مقدمة سيرة المسيري، ص١٢، ص١٤.

[٥] الداهي، **شعرية السيرة الذهنية**، مرجع سابق، ص١٩٢.

أيديولوجية، وتحاول إقناعه بالتدليل على صحتها وأهميتها؛"[٦] الأمر الذي اقتضى طرحاً لبعض الآراء المنافسة أو المخالفة، وهو أشبه ما يكون بالمناظرة التي يُعِّرفها طه عبد الرحمن بأنّها "النظر من الجانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها، فالمناظر هو مَن كان عارضاً أو مُعترضاً. وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات مَن يحاوره، سعياً وراء الإقناع والاقتناع برأي؛ سواء ظهر صوابه على يد هذا، أو يد محاوره."[٧]

ولنا في حوار المسيري مع الأستاذ بول فسيل؛ وهو من كبار الكتّاب الأمريكيين في الوقت الحاضر، ما يُدلِّل على ما ذهب إليه طه عبد الرحمن في توصيفه للمناظرة. فقد أخذ الصراع بين المسيري وهذا الكاتب شكل مبارزة فكرية مردها رؤية المسيري الخاصة بشأن العضوية الهيجلية، فبول فسيل مؤمن بالحتمية البيولوجية العضوية التي تعني نهاية التاريخ؛ لذلك شَبّه الأنواع الأدبية من حيث ظهورها واختفاؤها بالكائنات الطبيعية التي تولد وتموت، وهو ما يخالفه المسيري الذي يرى ضرورة استرداد الإنسان على أساس أنه كيان مستقل عن عالم الطبيعة والمادة، وفاعل حر ومسؤول يتمتع بقسط من الحرية داخل الحتميات المختلفة.[٨]

وفي سعي المسيري وراء الإقناع والاقتناع، كان لا بدّ من أن يُغلِّب أساليب خاصة بالإقناع بعيداً عن الإمتاع؛ الأمر الذي اقتضى حديثاً مسهباً عن الفلاسفة والعلماء والمؤرخين،[٩] كما اقتضى حشداً لنصوص واصفة متعددة تفاعلت مع النص الذي يؤطّرها ويستوعبها بطريقة نقدية، وهي نصوص متنوعة بحكم تنوع الموضوع المتناول، وتصل درجة حضورها إلى حد منازعة السرد واكتساح فضائه، وتعطيل النادرة أو الواقعة، الأمر الذي يؤدي وظيفة توثيقية تكشف عن كتابات المسيري المنشورة، بما توفره من مؤهلات فكرية

---

[٦] المرجع السابق، ص٢٢٤.

[٧] عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مصر: المؤسسة العربية الحديثة للنشر، ١٩٨٧م، ص٤١.

[٨] المسيري، **السيرة**، ص٤٠٩، ص٤١١.

[٩] إبراهيم، عبد الله. **بحوث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م، ص١٣٣.

قادرة على تغيير معتقدات الآخرين وإقناعهم، وإن كانت -هذه الكتابات- بدورها هي حصيلة إعجابه بآراء بعض المفكرين وتأثره بمعتقداتهم، أو حصيلة إحساسه أنّ بعض هذه الآراء بما تحمله من مشروعات هي وضع نقد وتساؤل.[١٠]

وإذا كان من طبيعة السيرة الذاتية الاقتراب من السرد المباشر لأحداث الحياة المتعاقبة، ومراحلها المتتالية، فإنّ هذا ما لا يمكن الوقوع عليه في سيرة المسيري، التي حاول فيها أن يعرض لهذه الحياة من خلال الأنماط، والقضايا، والمقولات التحليلية، والموضوعات الفكرية الكامنة المتواترة في كتاباته، دون التقيد بمرحلة زمنية محددة. "فهذه رحلة فكرية يتم سردها من خلال موضوعات ونماذج، لا من خلال مراحل متتابعة."[١١] وبالتالي يسهل علينا الحكم بأنّ الذاكرة كانت انتقائية متشظية تخدم موضوعاً واحداً، يختاره الكاتب دون التقيد بمرحلة زمنية معينة، ممّا هيّأ له فرصة لعقد المقارنات المختلفة بين المواقف المختلفة، بمعزل عن منطق السرد التاريخي، الذي يقيّد السيرة الذاتية.[١٢]

٢. المقاصد:

لا يسعنا الحديث عن تجنيس العمل بمعزل عن مقاصده، وهي مقاصد واضحة غير خفية على القارئ، يأتي في مقدمتها شعور الكاتب بمرور الزمن، وقوامه التلذذ بتذكار الماضي، وكأنّما يعيش حياته من جديد.[١٣] فالمسيري كما نعلم جنح إلى كتابة هذه السيرة في سنّ متأخرة، وقد تفرّغ من مشغلة كبيرة في حياته، أو بعد إنجازه أهم أعماله بعد نضال طويل؛ الأمر الذي زرع في نفسه رغبة في أن يضع بين يدي القرّاء، وبخاصة الشباب، بعض خبراته الفكرية والمنهجية لعمل أقبل عليه بجهد معرفي وسياسي بالغ الأهمية، يستحق كل الاهتمام والاحترام.

نحن هنا نتحدث عن مشروع كبير خصّص صاحبه له حيّزاً كبيراً من سيرته،

---

[١٠] الداهي، **شعرية السيرة الذهنية**، مرجع سابق، ص٢٢٩-٢٣٠.

[١١] المسيري، **مقدمة السيرة**، ص١٣.

[١٢] التميمي، أمل. **السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص٢٨.

[١٣] ماي، جورج. **السيرة الذاتية**، تعريب: محمد القاضي، وعبد الله صولة، قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٩٢م، ص٤٨.

فالموسوعة الصهيونية بلا منازع هي أهم أعماله، وحديثه عنها لا يخرج عمّا فعله أقرانه ممّن كتب سيرة ذهنية، يعرض فيها على القارئ المصاعب التي تخطاها قبل الوصول إلى المبتغى، مبيناً ما قطعه من مراحل أثناء الكتابة، وما اعترضه من عراقيل. وهو كذلك لا يخرج عن المألوف في حرصه على رصد ردود فعل النقاد والقرّاء تجاه مشروعه هذا، حتى ولو اختلط حرصه برغبة في الشهرة، التي لا تخرج بنظره عن كونها وسيلة ناجحة لإشاعة ما عنده من أفكار وتوصيلها. فلا قيمة للعمل إن لم يصل إلى أكبر قطاع من القرّاء، خاصة إن كان صاحبه قد أعطى أحلى سنوات عمره، حاملاً عبئاً علميّاً وبحثيّاً اقتص من شبابه وصحته، ومن اهتماماته الثقافية المتنوعة.

وإذا كان المسيري قد حاول إشباع ما أطلق عليه في سيرته (ذئب الشهرة) داخله، فإنّه أقدم على ذلك بمعزل عن الشروط التي يفرضها العالم الخارجي، فقد أحجم -وبإصرار كبير- عن القيام بأيّ عمل يتناقض مع مشروعه الفكري أو يعوقه، وقَبِل من الوظائف ما يمكن أن يخدم هذا المشروع. ومن هنا جاء رفضه لأيّ منصب إداري من أيّ نوع في حياته، وكان عمله مستشاراً ثقافيّاً للوفد الدائم في جامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم في نيويورك، في إطار لتحقيق مشروعه العظيم.

ما يُميِّز موسوعة المسيري، أنّها صدرت عن عقلية نقّادة قادرة على النفاذ إلى أعماق ما تقرأ، وعلى كشف الزيف والتناقضات فيما تقرأ داخل المراجع الغربية واليهودية، وقادرة على تحليل المعلومات المنشورة، وإعادة التفسير والتركيب، على نحوٍ يجعلنا أقدر على فهم اليهود، وعلى فهم واقعهم الحالي، وعلى ما جرى لهم في التاريخ باستخدام المصطلحات الملائمة، الأمر الذي اقتضى تأكيداً من صاحبها، يرد فيه على كل مَن حصرها في إطار البُعد التجميعي المعلوماتي، بعيداً عن البُعد الفلسفي المعرفي.[١٤] وهنا نستطيع إلحاق هذه

---

[١٤] لذلك نجد المسيري وقد استقبل بضيق شديد كل مَن تعامل مع أعماله بوصفها كتباً تحوي معلومات قيمة وكثيرة؛ فالتركيز على البُعد المعلوماتي لم يكن غاية المسيري النهائية، فكمّ الحقائق الذي يُحشد لا أهمية له، وإنّما طريقة النظر إلى هذه الحقائق وتحليلها، فالجيد لا يكون كذلك لأنّه يضم المعلومات. ومن هذا المنطلق، عَدّ المسيري -وهو الأستاذ الجامعي الأكاديمي- سيطرة النموذج المعلوماتي وتغلغله في الجامعات آفة من آفات البحث العلمي في العالم العربي، جعلت الأكاديمي شخصاً حاشداً لأقوال الآخرين تأييداً لكلامه، وشارحاً لأطروحته بطريقة مملة، مُلحقاً ببحثه قائمة طويلة بالمراجع، وكأنّه عضو في شركات نقل الأفكار.

الجزئية المتعلقة بحرص المسيري على إبعاد تهمة جمع المعلومات بعيداً عن الربط والتفسير، في إطار السيرة التبريرية التي كتبت للدفاع.[١٥] إضافة إلى إمكانية ردها إلى المقاصد العقلانية الرصينة، التي تحاول أن تربط بين المعرفة والقوة. فالآخر يستطيع أن يفرض سلطته عليك من خلال فرض معرفته، بمعنى أنّه يحاول أن يفرض تصوره للعالم بالطريقة التي تجعل له الغلبة، وتفرض على غيره الطاعة،[١٦] لذلك لم يكن من المستهجن أن يصفها عادل حسين بأنّها، الآن، سلاح معرفي استراتيجي في مواجهتنا مع إسرائيل، ومع الحلف الصهيوني الأمريكي؛ فالشرط الأول لهزيمة العدو أن تعرفه حق المعرفة.[١٧] لا سيما إذا تهيأ لآليات المعرفة التي يمتلكها الباحث سبل النجاة من التعميمات الاختزالية التي هيمنت —بصورة خاصة- على كثير من الدراسات اليهودية الصهيونية، وهذا ما لا يمكن الوقوع عليه في موسوعة المسيري التي ابتعدت عن عمليات القدح والتشهير، أو حتى محاولات التعبئة والدفاع عن الحق العربي، فبدت أبعد ما يكون عن اللاعقلانية، وأقرب إلى الإدراك في كثير من الأحيان.

٣. رحلة الإيمان:

يرتبط انتقاء الكاتب لمادة سيرته بباعث الكتابة لديه، فقارئ المسيري يدرك أنّه حين كتب سيرته، كان قد اتخذ موقفاً معيّنًا مثلما فعل الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال"، وهو الموقف الذي دفعه إلى أن يُسجِّل كل ما أثّر في تكوينه العقلي، وتطوره الفكري، كما دفعه إلى أن يبيّن لقارئه المسالك التي قطعها حتى يستخلص الحق، ويهتدي إلى الصراط المستقيم.

يضعنا المسيري أمام رحلة عقلية طويلة، كان الانتقال فيها من العالم المادي الضيق إلى عالم أوسع، عملية شاقة استمرت أكثر من ربع قرن. وهو بهذا يعيدنا إلى مرحلة زمنية في حياته، هيمن فيها النموذج المادي الفلسفي عليه. فالفلسفة المادية مريحة من حيث

---

[١٥] عبد الدايم، يحيى. **الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤م، ص٣٣.

[١٦] يُبرز لنا فوكو في دراسته القيمة عن أركيولوجيا المعرفة تلك العلاقة الوثيقة بين المعرفة والقوة والسلطة. انظر:

- فوكو، ميشيل. **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤م، ص٩٠-٩١.

[١٧] المسيري، **السيرة**، ص٥٨٣.

قدرتها على اختزال الواقع والوجود الإنساني في قوانين المادة، وتزويد الإنسان بأجوبة سريعة، إلّا أنّ المسيري أدرك -وعلى نحوٍ تدريجي- عدم جدواها في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة. وكانت تراوده بين الفينة والأخرى أحاسيس بضرورة تبنّي نماذج تحليلية مركّبة متعدّدة الأبعاد والمستويات، قادرة على رصد الإنسان في كل تركيبته. صحيح أنّه آمن -بصورة واعية- بنموذج مادي جعله جزءاً لا يتجزأ من رؤيته، ولكنّه في ظروف معينة كان يحس من خلال أقواله وأفعاله بوجود شيء ما يتناقض مع الإطار المادي الذي تبنّاه، وهو ما دفعه إلى بحث غير واعٍ عن المقدّس في عالم الطبيعة.

من هنا يحيطنا المسيري في مؤلَّفه بمجموعة العوامل التي أسهمت في تآكل النموذج المادي لديه، وهو في هذا المقام يتعامل مع رحلة الإيمان التي مرّ بها، بوصفها حادثة ثقافية لا إمكانية لعزلها عن الظروف والأحداث التي رافقته. ويبقى هو الإنسان، بصفته فاعلاً حرّاً مستقلّاً، يتمتع بحريته داخل الحتميات المختلفة. وإذا شئنا رصد هذه الظروف-كما يُحدِّثنا هو عنها في سيرته- فإنّه من السهولة بمكان إرجاعها إلى الآتي:

- تجاربه في دمنهور (المجتمع التقليدي): ففي سنّ الثالثة عشرة كان قد قرأ القرآن الكريم مرّات عدّة، وعرف كثيراً من الأحاديث النبوية، وقرأ كلّاً من: السيرة والسُّنة النبوية، وفقه السُّنة.

- دراسة الأدب الإنجليزي في منتصف الخمسينيات وأواخر الستينيات: وهي مدة كان فيها التيار الإنساني (الهيوماني) يضع الإنسان في مركز الكون، ويُؤكِّد اختلافه الجوهري عن بقية المخلوقات، ويُؤكِّد منظومته الأخلاقية والجمالية، حتى وإن أنكر المنظومة الدينية، ولم تكن -آنئذٍ- الدراسات الشكلانية قد هيمنت بعد.

هنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الإنسانية كانت أنموذجاً كامناً في وجدان المسيري، حتى إنّه حين كان ماركسيّاً، نأى بنفسه بعيداً عن المادية المتطرفة فيها، وكان من أتباع الماركسية الإنسانية بما تحمله من اتجاهات موجودة فيه (محاربة الظلم والاستغلال، وضرورة أن يتجاوز الإنسان ما هو فيه، وعدم الإذعان وقبول الواقع). وهو ما تشهده مواقفه الإنسانية المتعدّدة، منها ما نعرفه عنه من أنّه عضو مؤسس لحركة كفاية التي تطالب

بالإصلاح، وصاحب جهود نظرية بشأن تعريف الصهيونية، والتعريف بالحضارة الغربية، وإشكالية التحيز، بل إنّ اهتمامه الخاص بأدب الأطفال، هو فعل حضاري ذو مغزى إنساني واضح.

- يبقى أنّ قربه من تجربة (مالكولم إكس) الدينية الإسلامية، لفهم منطقها الداخلي، شَكَّل أنموذجاً مدهشاً في كيفية تجاوز العالم المادي، ويستطيع قارئ مقالة المسيري "الإسلام كأنشودة رعوية في سيرة مالكولم إكس الذاتية" رصد ما في الرؤية الإسلامية من جماليات اقتنع بها (مالكولم إكس) وهو في السجن، خاصة ما يتعلق فيها بعالمية الرؤية الإسلامية للإله، والطبيعة الجمالية له، مقابل الفردية الأنانية في المجتمع الأمريكي، الذي عاد إليه بعد حجه إلى مكة، مؤمناً بإمكانية تحقيق المساواة بين جميع البشر، دون إلغاء التنوع.[١٨]

ثانياً: المسيري بين الأدب والفكر: دراسة في المنهج وآليات التحليل

قد يظن بعض الباحثين أنّ انقساماً قد طرأ في حياة المسيري؛ بين تخصّصه الأكاديمي، واهتمامه الثقافي والسياسي بالعالم. فهو الأكاديمي المتخصّص في مجال الأدب الإنجليزي المقارن، الحاصل على درجتي الماجستير والدكتوراه في موضوعين كانت الرومانسية مفصلاً جامعاً بينهما. وقد يقال: ما للمسيري والرؤية المعرفية والفلسفية؟ وكيف تحوّل دارس الأدب إلى دراسة الصهيونية؟

لا بدّ في البداية من أن نُقِرّ بأنّ المشروع الأدبي غير منفصل عن المشروع الفكري، فالتحوّل من دراسة الأدب إلى دراسة الصهيونية لم يكن تحوّلاً جذريّاً. ففي دراسته للصهيونية، حمل معه إشكالاته النظرية والمنهجية، وهو ما عبّر عنه في إحدى مقالاته بالقول: "فأنا كمتخصّص في النقد الأدبي أُدرك تماماً ضرورة أن يكون الناقد على إلمام بقواعد النقد، ولغته، وتراثه، ونظرياته، وآلياته؛ حتى يكون مؤهلاً لأن يُقدِّم رؤية مركبة

---

[١٨] نذكر هنا أنّ مالكولم إكس انتسب إلى حركة (أمة الإسلام)، التي كان لديها مفاهيم مغلوطة، وأُسس عنصرية منافية للإسلام، فقد كانت تتعصب للعرق الأسود، وتجعل الإسلام حكراً عليه فقط دون بعض الأجناس، حتى إنّ زعيمها محمد إلايجا كان يَدّعي أنّه نبي من عند الله مُرسَل للسود فقط. لمزيد من التفاصيل انظر:
- **مجلة الحياة**، ع١٠، صفر ١٤٢٢هـ.

مستندة إلى قراءة متفحصة للنص الذي يدرسه، وإلّا كان نقده عبارة عن انطباعات متناثرة ذاتية."[١٩] وتأسيساً على ما سبق، يستطيع قارئ المسيري التوصّل إلى سبل استفادته من مناهج التحليل الأدبي في محاولة تفكيك الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية وإعادة تركيبها، الأمر الذي يقتضي -بادىء ذي بدء- تذكيراً بالإطار العريض الذي وضع المسيري نفسه فيه. فهو كما أسلفنا، من أولئك الرجال المتحمسين لسيادة كل ما هو إنساني، واستبعاد كل ما يضر بالإنسان،[٢٠] وإذا كان المنهج النقدي يرتبط بأيديولوجيا أو نسق عقائدي، ويكشف بالضرورة فلسفة صاحبه وتصوره للعالم،[٢١] فإنّنا بالضرورة نصبح قادرين على أن نفسّر قبوله بعض المقولات الفلسفية والنقدية، ورفضه بعضها الآخر، الأمر الذي تتبعه هذه الدراسة بهدف كشف المنهج وآليات التحليل في أعمال المسيري، وذلك من خلال المحاور الآتية:

١. الحداثة وما بعدها:

يميل المسيري على نحوٍ لافت إلى التمييز بين الظاهرتين: المادية، والإنسانية، حاملاً معه قدراً كبيراً من الشك في قدرة العلم على التعبير عمّا هو إنساني.[٢٢] من هذا المنطلق، نجده رافضاً لما أطلق عليه اسم الحداثة الغربية، التي تتبنّى العلم والتكنولوجيا والعقل بوصفها آليات وحيدة للتعامل مع الواقع بمعزل عن القيمة، وهو يرى أنّ نموذج الحداثة بهذا المعنى قد هيمن على كل مجالات الحياة، وأصبح هو أساس الخريطة الإدراكية للإنسان الغربي الحديث.[٢٣]

---

[١٩] المسيري، عبد الوهاب. "الحجاب بين الدين والمجتمع"، **جريدة المصري**، ٢/١٢/٢٠٠٦م.

[٢٠] وهو ما ينطبق على وصف ماثيو أرنولد لجهابذة الثقافة في كتابه المعنون "الثقافة والفوضى"؛ إذ يقول: "إنّ جهابذة الثقافة هم أولئك الرجال المتحمسون لنشر أفضل المعلومات، وأفضل أفكار زمانهم، ولتسيير سيادتها ونقلها من هذا الطرف في المجتمع إلى ذاك، وهم أولئك الرجال المجتهدون لتشذيب المعرفة من كل ما كان فظّاً سقيماً عسيراً عويصاً... بغية إضفاء مسحة إنسانية عليه، وجعله مجدياً خارج إطار زمرة المصقولين والمتعلمين...". انظر:

- سعيد، إدوارد. **العالم والنص والناقد**، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٠م، ص١٤.

[٢١] العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٠.

[٢٢] المسيري، **السيرة**، مرجع سابق، ص١٨٣.

[٢٣] برادبري، مالكوم، وماكفارلن، جيمس. **الحداثة**، ترجمة: مؤيد فوزي، حلب: مركز الانماء الحضاري، ج١، ١٩٩٥م، ص٧.

توصف الحداثة في كثير من الأحيان بأنّها حالة وعي متغير، يعيد التساؤل فيما هو مسلّم به،[٢٤] وهو ما عبّر عنه المسيري بقوله: إنّها "المقدرة على أن يغيّر الإنسان قيمه بعد إشعار قصير،"[٢٥] ممّا يترتب عنه رفض للتقاليد نابع من رغبة في تدمير الأنظمة القديمة،[٢٦] فهي في نهاية المطاف تهتم باللحظة الراهنة العابرة، لذلك قررت أن يقطع الإنسان صلته بالماضي، وأن يحتفي بالصيغة المستمرة غير المستقرة.[٢٧]

في كتاب "اللغة والمجاز"، يعبّر المسيري عن موقفه الواضح من الحداثة مستعيراً أسطورة فرانكشتين؛ الكائن القبيح الذي خلقه عالِم مستنير يؤمن بالعلم ومقدراته ليسخره في خدمة المركزية الإنسانية، ولكن المخلوق يقتل خالقه، وينطلق حرّاً ليعيث في الأرض فساداً، وفي النفس قتلاً.[٢٨] وهو في هذا التشبيه يقترب من الناقد البريطاني المعروف تيري إيجلتون، حين استعار مسرحية شكسبير الشهيرة "ماكبث" في تشبيه أدبي بامتياز، أراد من خلاله تبيان عواقب الرغبة المتجددة غير المحددة التي دفعت بماكبث إلى قتل كل من حوله، بإيعاز من زوجته، وأدت في النهاية إلى مقتله، وهو ما يشبه الهيمنة الأمريكية –حسب إيجلتون– وهي رغبة عمياء، تحتاج للآخر كي تعرف نفسها بوساطته.[٢٩]

وفي هذا الكتاب أيضاً، ينقل لنا المسيري مجموعة من الصور لكائنات غير إنسانية، أو فوق إنسانية، أفرزتها الحضارة العلمانية، مُنبّهاً القارئ أنّ الإنسان ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر، بدأ يشعر أنّ حلم الألوهية والتحكّم في العالم لم يتحقق، وأنّ كرة النار (العلم) لم تأتِ له بالسعادة، وإنّما بدأت تسيطر عليه وتُهدده، ولذا تحوّل بروميثيوس إلى فرانكشتين.[٣٠]

---

[٢٤] المرجع السابق.

[٢٥] المسيري، **السيرة**، مرجع سابق، ص١٩٣.

[٢٦] عياد، شكري. **المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٣م، ص٧٠-٧١.

[٢٧] الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد. **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م، ص٢٢٥.

[٢٨] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦م، ص٤٤.

[٢٩] انظر: نور، منى. **صحيفة أخبار الأدب المصرية**، تغطية للتأبين الذي أقامته الجامعة الأمريكية لذكرى رحيل إدوارد سعيد في ٢٠٠٨/١١/٨م، وفيها قدّم الناقد البريطاني إيجلتون ورقة بعنوان (التراجيديا والإرهاب).

[٣٠] بروميثيوس: هو العملاق الخرافي الذي سرق النار من الآلهة الغيورة؛ ليمنحها إلى الإنسان، كي يصبح حرّاً يمتلك

والظاهر أنّ الحداثة الغربية ما فتئت توظّف الوسائل في خدمة الغايات مهما كانت، فالعنصرية -وهي جزء لصيق بالحركة الإمبريالية- مبررة؛ إذ إنّ نمو الغرب لم يكن ممكناً إلّا بإبادة هنود أمريكا ونخاسة العبيد السود لاستغلال المعادن، وهو كذلك نتاج سيطرة سياسية عسكرية على إفريقيا، والقسم الأكبر من آسيا، أو هو بالإجمال نتيجة حتمية لتغوّل الدول، التي تصبح مصلحتها هي المرجعية النهائية، فهي صاحبة الذراع الطويلة القادرة على الوصول إلى كل مواطن من خلال مؤسساتها التربوية والإعلامية. ومن هنا جاء استخدام المسيري لمصطلح (العلمانية الشاملة) التي تعني فصل القيم الدينية والأخلاقية عن المرجعيات النهائية للدولة. والعالم حسب هذا المفهوم مادة استعمالية، وكل مَن عنده القوة الكامنة لهزيمة الآخرين يمكن أن يوظفها لصالحه. ومن هنا يظهر العلم والتكنولوجيا المنفصلان عن القيمة والغاية، فالغرض هو التحكّم في الإنسان والطبيعة تحكّماً كاملاً. ومن هذا المنطلق، الذي يفهم فيه المسيري المجتمعات الغربية، نجده قادراً -على سبيل المثال- على محاكمة الصهيونية بوصفها إحدى تبديات نموذج العلمانية الشاملة؛ إذ حوّلت أرض فلسطين والفلسطينيين، وحتى أعضاء الجماعة اليهودية إلى مادة استعمالية.[٣١]

وفي خضم هذا الإعلاء المتناهي في نهج المسيري لكل ما هو أخلاقي وإنساني، نجده حريصاً على التمسك بضوابط خاصة لحفظ حقوق الجماعات الإثنية والدينية المختلفة؛ لذلك فهو لا يؤمن بأنّ الديمقراطية هي رأي الأغلبية، فإذا كانت الأصابع المرفوعة هي

تلك المعرفة (مصدر ألوهية الآلهة) التي يمكن أن تحوّل الإنسان إلى إله. ويرى بعض دارسي العلمانية الشاملة أنّ أسطورة بروميثيوس تمثّل الصورة العلمانية الأساسية؛ فهو (بروميثيوس) رمز الإنسان الذي يتمرد على القوى الغيبية، ويرفض هيمنتها، ويطور العلم ليهزم الطبيعة، ويصبح هو ذاته إلهاً مكتفياً بذاته. انظر:

- المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص٤٣.

[٣١] وإذا كان المسيري من أولئك الذين يرفضون العلمانية الشاملة، فهذا لا يعني رفضاً كاملاً للعلمانية، فهو يؤيد شكلاً آخر من العلمانية، وهو العلمانية الجزئية. وفيها يطالب بفصل الدين عن الدولة، إلّا أنّها -في الوقت نفسه- تترك حيّزاً للقيم الدينية، ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة بالمعنى الفني. ويعني هذا أنّ العلمانية بمعناها الشائع (بوصفها فصلاً للدين عن الدولة) ليست خطأ تماماً؛ فما يراه المسيري أنّ العلمانية الجزئية هي قدر لا مناص منه لكي تستقيم الحياة، فثمة ما تقتضيه الحياة الدنيا ممّا لا يتعارض مع الدين، ولكنّه لا يتصل بالضرورة به، أو يستمد منه. انظر:

- البازعي، سعد. "المسيري وأشكلة المفاهيم"، **حوار في الجزيرة الثقافية**، الإثنين ٢١ ربيع الأول، ع١٩٤، ١٤٢٨هـ.

المرجعية النهائية، فهذا يعني أنّنا أمام ديمقراطية بلا مرجعية أخلاقية أو دينية.[٣٢] فلكي تكون الديمقراطية هي صوت واحد لكل مواطن، لا بدّ من توفير المعلومات كاملة لهذا المواطن، مع ضرورة وضع سقف واحد لما يمكن أن ينفقه المرشح الواحد حتى تدار المعركة الانتخابية. ففي عصر (الميديا)، يمكن لأصحاب المصالح الكبرى أن يؤثّروا في نتائج الانتخابات لأسباب لا علاقة لها بمصلحة الجماهير أو الوطن. ومن هنا لا يتصور أحد أنّ الحرية في أمريكا مطلقة. فخلافاً لما هو سائد من أنّ الحداثة حاولت تحطيم كل ما يصادر حركة الإنسان في المجتمع،[٣٣] يرى المسيري أنّ الغالبية الساحقة من الناس ليست لديها القدرة النقدية العالية، فالإعلام عزلها عن الأحداث العالمية، والسلطة الحاكمة تملي ما تريد من أفكار في أطر محددة مفروضة، وتضبط سلوك الملايين نحو الإنتاج والاستهلاك؛ بغرض خلق الكائن المتشيء العاجز عن إدراك الأغراض النهائية. فيتم إعادة تشكيل صورة الإنسان بطريقة تؤدي إلى تنميط الحياة، وانتفاء الحرية، ممّا يعني - حسب أدورنو- تناقض استقلال الفرد.

هنا أيضاً يلتقي المسيري مع الناقد البريطاني (تيري إيجلتون)؛ إذ يرى أنّ القانون الأمريكي قد تبنّى الحق المطلق في السعادة، بدلاً من أحد الحقوق التي قررتها الثورة الفرنسية، وهو ما بدا لصائغي القانون مثاليّاً، بغض النظر عن آليات تحقيق هذه السعادة التي قد تصل إلى حالة من العدمية؛ لأنّها مرتبطة بالاستهلاك في مجتمع رأسمالي، يسعى لتنميط البشر وقولبتهم في نفس القالب.[٣٤] وهو ما يُؤَكّده أدورنو في هذا المجال حين يصف الحداثة بأنّها مشروع يلتهم الإنسان والقيم، ويحوّل كل شيء إلى أداة وسلعة للاستهلاك، حتى انقلبت الكينونة الإنسانية، فتحّول عندها الكوجيتو الديكارتي مِن "أنا أُفكّر إذن أنا موجود" إلى "أنا أَستهلك إذن أنا موجود."[٣٥]

[٣٢] فهتلر، على سبيل المثال، وصل إلى الحكم من خلال القنوات الشرعية الديمقراطية، وحاز على رضى الشعب الألماني وإعجابه.

[٣٣] انظر في هذا الموضوع:

- السيد ياسين في حوار معه، **الخليج الثقافي**، ع٦٩٢٤، ٤ مايو ١٩٩٨م، ص٣.

[٣٤] نور، منى. **صحيفة أخبار الأدب المصرية**، مرجع سابق.

[٣٥] حَلّلَتْ مدرسة فرنكفورت آليات الدمج الاجتماعي التي تقوم بها مؤسسات التربية والدعاية في المجتمع الحداثي، فخلصت إلى التأكيد على أنّ مفهوم الحرية الذي أسسته فلسفة الأنوار، لم يعد سوى شعار زائف أمام واقع التنميط

وإذا كان المسيري في نهجه رافضاً لخطاب الحداثة الغربية الذي خدم الإمبريالية، وأسكت الأطراف والتواريخ الأخرى التي تطرح رؤية للعالم لا تتطابق مع رؤيته،[٣٦] فقد يبدو من غير المتوقع أن لا يُظهر المسيري حماساً أو انحيازاً إلى ما بعد الحداثة، حيث تحارب المفاهيم القمعية في مناخ يتسم بالانفتاح، مع رغبة ملحة في التعددية الفكرية والمذهبية، تحمل في طياتها خوفاً من إعادة ارتكاب أخطاء الماضي الناتجة عن سيادة الخطابات الكبرى، وإقصاء الآخر الإنساني.[٣٧] فكل مَن يعرف المسيري، يدرك أنّه ليس مِن دعاة الإطلاق في الرأي، وهو مِن المؤمنين بالنسبية الإسلامية، بمعنى أنّ هناك مطلقاً واحداً هو الله، وما عدا ذلك فاجتهادات إنسانية. ومع ذلك، فإنّه لا يحب التفكيك، ولا يؤمن بنسبية العالم الغربي التي نزعت القداسة من العالم، وجعلت كل الأمور متساوية، وتركت الإنسان بلا معيارية، فأصبح من الصعب على أيّ إنسان أن يتخذ أيّ قرار، وأصبح من السهل تسويغ أيّ شيء.[٣٨]

لا يفترق المسيري في موقفه هذا عن كثيرين ممّن وصف التفكيك، منهم إيهاب حسن الذي يرى في مؤلَّفاته عموماً، أنّ ما مرحلة بعد الحداثة تسعى إلى الفوضى واللامركزية واللاتعين، وأنّها تحتفي بأنموذج التشظي والتشتيت.[٣٩] ومنهم كذلك السيد ياسين الذي رأى في أطروحات مرحلة ما بعد الحداثة عجزاً من حيث رفضها لقوانين أو نظريات عامة تُسيِّر المجتمع، فقد أسرفت في محاولتها رفض التعميمات على مستوى المجتمع.[٤٠] ومن هنا كانت التفكيكية في نظر عبد العزيز حمودة ثوراً هائجاً، أطلقه عصر الشك من مربطه يحطّم كل شيء، فلا شيء معتمد، ولا شيء موثوق، ولا شيء مقدّس،

الذي جسدته الحداثة. انظر:

- أبو عزق، الطيب. **مدرسة فرنكفورت وأفول الوعي النقدي**، موقع إنكيدو، ٥ مارس ٢٠٠٥.

[٣٦] حديدي، صبحي. "الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة"، **مجلة الكرمل**، ع٥١، ربيع ١٩٩٧م، ص٥٩.

[٣٧] الرويلي، والبازعي، **دليل الناقد الأدبي**، مرجع سابق، ص٢٢٧.

[٣٨] انظر: هذا الرأي في سيرته، مرجع سابق، ص١٩٥-١٩٨.

[٣٩] حديدي، **الحديث، الحداثة، مابعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٠.

[٤٠] حوار مع المفكر وعالم الاجتماع السيد ياسين، حاوره أحمد فرحات، **الخليج الثقافي**، ع٦٩٢٤، ٤ مايو ١٩٩٨م، ص٣.

وفي ذلك دعوة إلى نوع من السيولة والتسيّب الفكري، وإثارة الشك في المعتقدات.[٤١]

لكن، ألا يحق لنا -ونحن في الأطراف- أن نميل بعض الميل إلى فكر مرحلة ما بعد الحداثة، المؤمن بعدم ثبات المعنى، والرافض لتلك الثنائيات التي تدين بها الحداثة؟ لا سيما أنّ النظرية النقدية التي تتبنّاها مرحلة ما بعد الحداثة تحمل رسالة إنسانية تدعو فيها إلى محاربة المفاهيم القمعية، وتُعزّزِ على نحو ملحوظ أهمية نجاح الأطراف في حيازة خطاب ثقافي وطني على صعيد عالمي. ومن هنا فإنّ دارس المسيري قد يلحظ في معالجته (قضية المرأة بين التحرر والتمركز) إجحافاً بحق النظرية النقدية النسوية، التي تعامل معها بوصفها تياراً واحداً، حين عمد إلى الربط بين حركة التمركز حول الأنثى والحركة الصهيونية، وساوى بينهما على أساس أنّ كلتيهما تقسم العالم بطريقة بسيطة (ذكور/ إناث)، (أغيار/ يهود)، بحيث يتمركز كل عنصر حول ذاته؛ فهو المركز، وهو مرجعية ذاته. ومن ثَمَّ يصبح البرنامج الثوري لكلتا الحركتين مبنيّاً على إصرار كل منهما على التفرّد، بعيداً عن الإيمان بالنسبية المشتركة.

والمسيري ههنا يتوقف مع (الأنثى والحركة الصهيونية) بحلول أحد الطرفين وهيمنته على الطرف الآخر،[٤٢] وهو ما ترفضه التفكيكية النسوية التي مارست الدور الأكبر في النقد النسوي الحديث؛ فالهامش في منظورها سيصبح مركزاً آخر. وعليه، فإنّ الأطراف ما إن تنجح في حيازة خطابها على صعيد عالمي، حتى تنقض ما بعد الحداثة أيّ امتياز ثقافي، فتقوم بتفكيك التمايز بين الأطراف والمركز، وتقوم بصهر جميع العلامات الفارقة.[٤٣] ومن ثَمَّ لا يكون بالإمكان الحديث عن مركز مهيمِن بعيداً عن المهيمن عليه.

لا بدّ في سياق بحثنا عن التفكيك في المسيرة الفكرية للمسيري، من الإشارة إلى أنّه -وإن أبدى امتعاضه من التفكيك للأسباب التي أسلفنا-، فإنّ القارئ يلاحظ في كتاباته

---

[٤١] حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٨م، ص٣٠٠، ٣٠٩.

[٤٢] المسيري، **السيرة**، مرجع سابق، ص٤٣٩-٤٤٠.

[٤٣] الرويلي، والبازعي، **دليل الناقد الأدبي**، مرجع سابق، ص٢٢٨-٢٢٩. انظر أيضاً:

- حديدي، **الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثه**، مرجع سابق، ص٦٢.
- حافظ، صبري. **أفق الخطاب النقدي**، القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٦م، ص١٥، ١٦.

ظلالًا لهذا المنهج بأبعاده الإنسانية. ففي وصفه للخريطة الإدراكية "التي يحملها الإنسان في عقله، وتمكّنه من تحديد ما يمكن أن يراه في الواقع، بحيث تستبعد بعض التفاصيل، فلا يراها، وتُؤَكِّد البعض الآخر، بحيث يراها مهمة ومركزية."[٤٤] نرى ما يُؤَكِّد حضوراً ما لهذا المنهج، وهو الحضور الذي كانت له تداعياته أثناء معاينته لبعض الحالات اليهودية.[٤٥] كما أنّ دعوات المسيري المتكررة إلى تجاوز المركزية الغربية المسيطرة، وتحويل الغرب من تشكيل حضاري مطلق، إلى تشكيل ضمن تشكيلات حضارية أخرى، تُؤَكِّد ما ذهبنا إليه من حضور للمنهج التفكيكي.

لم تحتمل طبيعة علاقة المسيري بالأدوات المنهجية والتحليلية الغربية لوناً من ألوان الإحساس بالنقص، بل إنّ ملاحظاته -كما رأينا- تُسهِم إلى حد كبير في تشكيل خط متميز، لا يذوب في الآخر ذوباناً سلبيّاً؛ لذلك اتسم تعامله مع الغرب براحة مطلقة، فقد نظر إليه بوصفه متتالية حضارية تتسم بما تتسم من سلبيات وإيجابيات.[٤٦] ومن هنا نجده يدرس إشكالية انفصال الدالّ عن المدلول، المرتبطة بالفكر التفكيكي بكل موضوعية، راصداً إيّاها عبر أسباب وسياقات مرتبطة بالحضاة الغربية، من مثل:

- اكتشاف الحضارة الغربية العقلانية والإنسانية، أنّ سلوكها لا تضبطه قواعد العقلانية والإنسانية، وأنّها حضارة النهب الإمبريالي والإبادة المتوحشة.

- انفصال النشاطات الإنسانية المختلفة عن الواقع الإنساني المركب. ففي إطار

---

[٤٤] من ذلك على سبيل المثال: رؤيته أنّ الدولة الصهيونية تؤدي أمرين: تخليص أوروبا من اليهود، ونقلهم إلى فلسطين ليشكّلوا قاعدة للاستعمار الغربي؛ الأمر الذي اقتضى تغيير الخريطة الإدراكية لليهود، ومن ثَمَّ تحرّكت القيادة الصهيونية لتعزّز فكرة أنّ اليهود كتلة بشرية قومية متماسكة، لها تاريخها الخاص، وخصائصها الفريدة، وأنّ الذهاب إلى فلسطين هو عودة مبنية على وعد إلهي، وليس على وعد بلفور، حتى إنّ الملحدين من الصهاينة يتحدثون عن هذا الوعد الإلهي، فتصبح المقاومة من هذا المنطلق هي إرهاب، ويصبح البطش الإسرائيلي هو دفاع عن أرض الأجداد، أو الهوية اليهودية للدولة. انظر:

-المسيري، **السيرة**، مرجع سابق، ص٣٥١-٣٥٢.

[٤٥] من هذا المنطلق يبدي المسيري انزعاجه من كل طالب جامعي في الغرب ينفصل عن معجمه الحضاري الإسلامي، أو يقبل بقمع ذاكرته الحضارية حتى يبدأ في التحصيل والفهم، ويفترض أن تشكّل هذه الذاكرة الحضارية أرضية يقف عليها، ويفهم من خلالها الآخر، ويقوم بعملية مقارنة لنقاط الاختلاف والالتقاء.

[٤٦] المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص١٤٠-١٤٦.

اقتصاديات السوق الحرّة، يصبح الهدف اكتشاف أنجح السبل لتوظيف الوسائل في خدمة الغايات.[٤٧]

لكن، يبدو واضحاً لكل مَن اطّلع على موسوعة المسيري، محاولته المستفيضة في الكشف عن تلك الصلة العميقة ما بين ما بعد الحداثة من جهة، واليهودي واليهود من جهة أخرى. فالصهيونية هي حركة فكرية وسياسية غربية، إلّا أنّ كثيراً من مقولات مرحلة ما بعد الحداثة "كحركة فلسفية" تبدت في الفكر الصهيوني. ونستطيع أن نوجز هذه العلاقة حسبما وردت في الموسوعة على النحو الآتي:

- تبدو علاقة الدالّ بالمدلول في الخطاب الصهيوني مسألة عرضية قابلة للتغيّر. فالصهيونية تُفكّك اليهودي والعربي؛ إذ إن كليهما ليس له قيمة في حد ذاته؛ فاليهودي شخص لا جذور له يمكن نقله ببساطة من مكان لآخر، ويمكن أن تفرض عليه هوية جديدة. فاليهودي يصبح المستوطن الصهيوني، والعربي يصبح اللاجئ الفلسطيني، ويمكن لفلسطين أن تصبح إسرائيل، ويصبح الوطن العربي السوق الشرق أوسطية، حتى إنّ الدولة التي أسستها الصهيونية ليس لها مضمون يهودي، مع أنّ الصهيونية تزعم أنّها كذلك، إذ إنّها تُعَدّ من أكثر الدول علمنة في العالم.[٤٨]

- لا توجد نظرية قصة كبرى تنبع من الإنسانية المشتركة حسب فكر مرحلة ما بعد الحداثة؛ لذلك لا يبقى سوى قصص صغرى لا يمكن للبشر جميعاً المشاركة فيها. كما أنّ الصهيونية هي أيديولوجية القصص الصغرى، التي لا تؤمن بقصة إنسانية كبرى، والصهيوني يدور في إطار قصته الصغرى؛ إذ يُؤسس نظريته في الحقوق اليهودية في

---

[٤٧] يفتقر اليهودي إلى الهوية تماماً، ويزداد اندماجاً في الحضارة الغربية على الرغم من كل محاولات الخلاص من قبضتها. كما قد يكون إصلاحيّاً، أو محافظاً، أو تجديديّاً؛ ممّا يعبّر عن فصل حادّ بين الدالّ والمدلول، واستحالة التعريف بسبب سقوط الدالّ في قبضة الصيرورة. انظر:

- المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص١٦٥، ١٦٧، ١٧٤.

[٤٨] والمسيري لا ينفرد في ملاحظاته تلك، ولا ينفرد في القول إنّ كثيراً من دعاة مرحلة ما بعد الحداثة؛ إمّا يهود، وإمّا من أصل يهودي، من مثل (جاك دريدا، إدمون جابيس، هارولد،...). انظر:

- البازعي، سعد. **استقبال الآخر**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤م، ص٨٤-٨٥. يصل البازعي إلى أنّ للتفكيك خصوصيته النابعة من خلفية دريدا الثقافية بوصفه يهوديّاً.

فلسطين، انطلاقاً من شعوره الأزلي بالنفي، وحنينه إلى صهيون. وحيث إنّ ارتباط العرب بفلسطين يقع خارج نطاق هذه القصة، فلا شرعية لها.

- ينتشر الأسلوب الماراني في التفكير -ابتداء من القرن الثامن عشر- بين بعض قطاعات الجماعات اليهودية في الغرب. والمارانو هم يهود شبه جزيرة إيبريا الذين أبطنوا اليهودية وادّعوا الكاثوليكية. والمارانية تعني أن يقول الإنسان شيئاً وهو يعني عكسه. ومن هنا يأتي المعنى الباطني ليكون أكثر دلالة من المعنى الظاهري، الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه لنسبية لا نهاية لها.

- ينطلق الفكر الصهيوني من مفاهيم دينية ترى أنّ الإله لم يُكمل عملية الخلق بعد؛ لذلك، فإنّ العالم في حالة صيرورة دائمة، أو كما يقول دعاة مرحلة ما بعد الحداثة: "لا يوجد حضور كامل، وإنّ الغياب مثل الحضور".

- ويضعنا المسيري أمام وضع خاص للجماعات اليهودية في العالم، أدى إلى زيادة وجود استعداد اختياري عندهم لتبنّي فكر مرحلة ما بعد الحداثة، الأمر الذي أورد مؤرخو مرحلة ما بعد الحداثة بشأنه مجموعة من العناصر يأتي النفي في مقدمتها، وهو التجربة التاريخية الأساسية لليهود التي تضمنت برأيهم تجربة اقتلاع ثمّ إحلال (اقتلاع اليهود من وطنهم الأصلي، وإحلال شعب آخر محلهم)، كما تم توطينهم في بلاد غريبة عنهم. فاليهودي يعيش في بلاد الأغيار كأنّه من مواطنيها، مندمج مع أهلها، مع أنّه في واقع الأمر ليس كذلك؛ فهو المتحوّل الدائم الحالم بأرض الميعاد، وهو على وشك العودة دائماً، ولكنّه لا يعود، فهو يعيش في المنفى الدائم، ولكن المنفى ليس بمنفى؛ لأنّه من اختيار الإنسان، فهو في حالة صيرورة لا معيارية.

إضافة إلى ما سبق من حديث وضع أعضاء الجماعات اليهودية وبعض العناصر في اليهودية التي جعلتهم يتجهون نحو مرحلة ما بعد الحداثة، فإنّ المسيري يضعنا أمام عناصر خاصة موجودة داخل التراث اليهودي، من ذلك: احتواء العقيدة اليهودية على عدد من العقائد غير المتجانسة والمتناقضة على نحوٍ عميق. ومع هذا، فإنّها تتعايش وتتقاسم السلطة الدينية؛ ممّا يُهيّء لنا القول إنّ اليهودية تفتقر إلى معيارية حقيقية واحدة محددة.

وعليه، فمن الممكن أن يشير الدالّ الواحد إلى مدلولين متناقضين.

وممّا يُدلِّل على سقوط المعيارية في التراث اليهودي، إيمان اليهود بأنّ التوراة (وهي الشريعة المكتوبة) ليست الشريعة الوحيدة، وأنّ هناك ما يُسمّى الشريعة الشفوية. والإله أعطى كلًّا من الشريعتين لموسى في جبل سيناء. وبينما توارث اليهود الأولى، فإنّ الثانية بقيت حصراً على الحاخامات في التلمود. وينظر اليهود إليها بوصفها أكثر أهمية من الشريعة الشفوية، الأمر الذي يترتب عنه القول: إنّ الثابت هو المتغيّر، وإنّ اللامعيارية هي المعيارية، وإنّ الدالّ الإلهي الوارد في العهد القديم يتحدد مدلوله من خلال تفسيرات الحاخامات، وهي تفسيرات متغيّرة.[٤٩]

ممّا تقدّم نجد المسيري رافضاً فكر مرحلة ما بعد الحداثة، بوصفه فصلاً للقيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الحياة، تنجم عنه حالة من التعددية المفرطة التي تؤدي إلى اختلاف المركز، بل إنّها توقع فساداً في اللغة كأداة للتواصل بين البشر؛ فالدالّ ينفصل عن المدلول، وتطفو الدوالّ وتتراقص دون منطق. لذلك لم يكن أمراً غريباً أن يقوم المسيري في سيرته بالربط بين العلمانية الشاملة ومرحلة ما بعد الحداثة؛ ذلك أنّها تؤدي في نهاية المطاف إلى أن يستمد كل إنسان معياريته من ذاته بعيداً عن فكرة الحقيقة والخير والجمال. وبذلك تسقط كل المنظومات المعرفية، فيما يمكن أن يوصف بأنّه انتقال من عصر الحداثة الصُّلب إلى عصر ما بعد الحداثة.

ويبقى السؤال مفتوحاً في هذا الصدد عن إمكانيات النظرية النقدية التفكيكية المنبثقة عن فكر مرحلة ما بعد الحداثة، في حمل رسالة إنسانية تدعو إلى محاربة المفاهيم القمعية، الأمر الذي تبنّته الدراسات الثقافية المعنية بالنظرية الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وكانت له أصداؤه الواسعة في العديد من القراءات النقدية.

٢. دراسة الظواهر التاريخية الحضارية من خلال النماذج التفسيرية:

يبدو لنا المسيري حريصاً –وعلى نحوٍ واضح– في تحليله لكثير من المعطيات السائدة على استرداد التاريخ الإنساني، وهو حرص رافقه منذ أن كان باحثاً أكاديميّاً في مجال

[٤٩] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص١٦٥-١٧٤.

الأدب والنقد؛ فقراءته للنصوص الأدبية كانت محمّلة بكثير من الرؤى التاريخية والاجتماعية والفلسفية، التي ساعدته على الفهم والتحليل. كما أنّها أدّت دوراً حاسماً في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم، وتفسير الظواهر الإنسانية المختلفة.

ففي تحليله لبروتوكولات حكماء صهيون، نجده قادراً على استيعاب عناصر الخطاب المختلفة؛ من: رسالة وسياق اجتماعي وثقافي، وعلاقة بين مصدر الخطاب ومتلقيه، ولذلك لم يكتف بالحكم على هذه البروتوكولات بالاستناد إلى الرأي السائد في الأوساط العلمية، فالحكم بأنّها مزوّرة -إضافة إلى دراسة معمّقة للأسلوب والمفردات والصور- يستند إلى معرفة غزيرة بتاريخ الفكر الغربي، وهي المعرفة التي حتمتها على المسيري دراسته للأدب، التي لم تكن بحال تنفصل عن دراسة التاريخ. ولنا في مجموعة القرائن التي اعتمدها المسيري للحكم على هذه البروتوكولات ما يدعم ما ذهبنا إليه، ويمكن إدراج أبرزها فيما يأتي:

- عدم استخدام مؤلّفها المصطلح الديني اليهودي.

- عدم استخدامه اللغة العبرية أو الآرامية أو اليديشية، مع مراعاة أنّ كثيراً من يهود روسيا لم يعرف الروسية.

- دفاعها عن الاستبداد المطلق أو الأرستقراطية الوراثية، إضافة إلى هجومها على الاشتراكية، وعلى بعض الشخصيات والرموز التي كانت مكروهة من النخبة. فاهتماماتها روسية، وتعكس رؤية الطبقة الحاكمة الروسية.

وهنا نلاحظ أنّ المسيري لا يكتفي برصد الأسباب التي تدعو إلى الحكم على هذه البروتوكولات بأنّها مزيفة؛ إذ نجده بعد ذلك حريصاً على رصد تداعيات استخدامها على الجانبين: العربي، والصهيوني؛ فالصهاينة يصفون أيّ نقد لهم بأنّه وقوع في أحابيل البروتوكولات، بينما يميل صهاينة آخرون إلى ترويجها؛ لأنّها تتطابق مع بعض الافتراضات الصهيونية الأساسية، إضافة إلى ما يُحدثه هذا الترويج من خدمة للمصالح الصهيونية؛ إذ يشيع الخوف من اليهودية والصهيونية بتبنّي رؤية تَنسب إلى اليهود قوة عجائبية، مقابل ترويج آخر، هدفه تبرير العجز العربي، والتخاذل أمام الصهيونية، فيغيب عن الذهن أن

اليهود بشر، ومن الممكن إلحاق الأذى بهم وهزيمتهم.[٥٠] وهو في هذا المقام يستخدم صوراً مجازية معبّرة؛ "فقد يهاجم الصهيوني كالصقر، ثمّ يفرّ كالدجاجة"، وهي صور يكثر استخدامها في كتابات المسيري، ممّا ينم عن خبرة أدبية مهمة، الأمر الذي ستفرد له الدراسة عنواناً خاصّاً بها.

يدرك قارئ المسيري أنّه دارس متمرس لتاريخ الفكر الغربي، وهي الدراسة التي دفعته إلى الحكم بزيف بعض المقولات المرتبطة باليهودية؛ فمقولة العبقرية اليهودية -على سبيل المثال- لا تملك قدرة تفسيرية عالية، بما يترتب عليها من حكم بنقاء العرق اليهودي، بمعزل عن حركة الحضارة التي يعيش فيها اليهودي. والرأي عنده أن أعضاء الأقليات يخضعون لدرجة تقدّم أو تخلّف المجتمع الذي يعيشون فيه. لذلك كان لا بدّ من وضع العباقرة اليهود في سياقهم التاريخي المتعين. فموسى بن ميمون (مفكر ديني يهودي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي في العالم الإسلامي)، وفرويد (مفكر نمساوي عاش في أواخر القرن التاسع عشر)، لا يمكن فهم أيّ منهما من غير العودة إلى التقاليد الحضارية، والظروف التاريخية التي شكّلت فكر ووجدان كل منهما. هذا في وقت لا ينفي فيه ارتفاع نسبة المتعلمين والمخترعين بين أعضاء الجماعات اليهودية، إلّا أنّ هذا أمر طبيعي يمكن تفسيره تاريخيّاً بأنّ كل أعضاء الأقليات ينطبق عليهم هذا الأمر.[٥١]

ممّا تقدم يبدو أنّ المسيري لا يميل إلى تفسير أو فهم أعمال مفكرين يهود -من أصل يهودي إثني لاديني- بالرجوع إلى الطبيعة اليهودية، وهو ما يرى فيه سعد البازعي مبالغة في التعميم؛ ففي كتابه "المكوّن اليهودي في الحضارة الغربية"، يقف البازعي أمام تفاصيل يرى أنّها غابت عن تحليل المسيري، وهو ما يُفسّره بسعي المسيري في أعماله إلى تطوير منظومة نظرية كبرى تستطيع تفسير الظواهر المختلفة للحضارة المعاصرة؛ ممّا أحلّ بمبدأ النسبية التي تظهر في مواضع متفرقة في أعماله، عبّر عنها باستخدامه المتكرر

---

[٥٠] انظر تحليله في: المسيري، عبد الوهاب، **الموسوعة**، القاهرة: دار الشروق، ط٤، ٢٠٠٨م، ج١، ص١٥٨-١٦١.

[٥١] المرجع السابق، ص٤٦، ٤٧. انظر أيضاً:

- المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص١٤٣-١٥٤.

لمصطلح "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية". فليس ثمة مفهوم قادر على تفسير كل الظاهرة بالإحاطة بكل جوانبها. فإن كان المفهوم مُهمّاً من حيث قدرته على تفسير الظاهرة، إلّا أنّه يبقى مقيّداً بمحدودية ما، ومحاطاً بتفلّت الظاهرة نفسها وتعدديتها. لذلك يرى البازعي في هذا السياق أنّ المسيري يُضعف هذه النسبية ويُهمّشها، بل يكاد يحوّل النسبي إلى مطلق.[٥٢]

يذهب المسيري أبعد من هذا في تركيزه على السياق الحضاري والاقتصادي والاجتماعي والديني، الذي يوجد فيه أعضاء الجماعات اليهودية. فإن كان القول بانعدام الوحدة العرقية اليهودية، يتعارض مع ما هو شائع بين الناس عن وجود صفات شائعة عن اليهود (الإشكناز) –من مثل القول إنّهم أقصر من غيرهم، أو إنّهم ضيّقو الصدر، وغير ذلك من صفات تُؤكِّد فكرة النقاء العرقي لهم– فإنّ المسيري يميل إلى التفسير الذي ذهب إليه المؤرخ جمال حمدان؛ من أنّ طول القامة ليست صفة جسمية أصيلة، وإنّما هي صفة مطّاطة تتكيّف بالبيئة الطبيعية والاجتماعية؛ حتى إنّ القول إنّ محيط صدر اليهودي الإشكنازي أقل من غيره، هو نتيجة طبيعية للبيئة والحِرَف التقليدية التي مارسها اليهود (خياطة، صباغة، صناعة أحذية،...).[٥٣] علماً بأنّ القول بانعدام الوحدة العرقية اليهودية كفيل بالرد على الأستاذ البازعي في محاولته تفسير بعض أعمال المفكرين اليهود بالاستناد إلى الطبيعة اليهودية.

ممّا سبق نصل إلى أنّ دراسة المسيري المستفيضة للتاريخ نأت به عن الوقوع في التعميمات السهلة بخصوص اليهود وشخصيتهم الأزلية الثابتة، التي لا تتغيّر كما تدعي بعض الأدبيات العربية والصهيونية؛ فهو الذي عرف مجموعة من المفكرين اليهود ممّن تنوّعت آراؤهم ومواقفهم، ومنهم مَن أيّد المشروع الصهيوني رغم ليبراليته، ومنهم مَن لم يؤيّده على الرغم من يهوديته، حتى إنّ منهم (اليهود الحاخامية) مَن يُحرِّم العودة إلى

---

[٥٢] البازعي. **المسيري وأشكلة المفاهيم**، مرجع سابق.

[٥٣] انظر ذلك في: المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص٥٦. علماً بأنّ المسيري –في أكثر من موقع– يُؤكِّد حرص اليهودي على عدم الاختلاط بالأجناس الأخرى، في محاولة لتأكيد صفة نقاء عرقي تُؤكِّد عليها شعائر دينية، تُرسِّخ فكرة شعب الله المختار.

فلسطين إلّا بعد عودة الماشيح. فاليهودي ليس صهيونيّاً بالضرورة، وهو في ذلك يقف على النقيض مع الأستاذ كامل العجلوني الذي يؤكد في كتابه "قبول الآخر في اليهودية" أنّ العرب تربوا تربية خاصة على القضية الفلسطينية بالتفريق بين اليهودية والصهيونية؛ إذ يرى أنّ الأرض هي المشكلة، مُشدِّداً على أنّها مشكلة دينية متأصلة، وأنّ اليهود لا يقبلون الآخر، ويُشكّكون في يهودية أيّ كائن لا يتفق معهم. فجميع اليهود في العالم – مهما اختلفت أهواؤهم وآراؤهم– يؤمنون بأنّهم شعب الله المختار، والتوراة توجّههم لتدمير كل ما وقف في طريقهم، وأنّ القتل وإبادة جميع الأمم –غير أمة اليهود– واجب ديني.[٥٤] وهو ما يؤدي إلى اختزال اليهود ضمن رؤية واحدة مسطحة تجعلهم عباقرة أو شياطين.[٥٥]

جدير بالذكر أنّ القول بوجوب الابتعاد عن الخلط بين اليهودي والصهيونية، هو أمر دافع عنه كثيرون، وتبنّوه، ومنهم تيم وايز؛ وهو ناشط سياسي أمريكي من أصل يهودي، الذي يرى أنّ السبب الأساسي للمشكلة الفلسطينية، هو الفكرة الصهيونية الاستعمارية. فاليهودية تقليد ديني ثقافي، يمتد إلى ماضٍ عمره خمسة آلاف سنة ونصف، بينما تُعرف الصهيونية بأنّها حركة سياسية وفكرية، لا يزيد عمرها قرناً وربع القرن. وفي رأي وايز أنّك قد تكون مؤيّداً لإسرائيل، ولكنّك تكره اليهود كرهاً فطريّاً عميقاً، فأكثر الأصوليين المسيحيين –في الوقت الذي يعلنون فيه عن حبهم لإسرائيل– يعلنون عن اعتقادهم بأنّ المصير الذي ينتظر اليهود هو العذاب في بحيرة من النار في الآخرة، إن لم يؤمنوا بالمسيح، ويصف انتماء هؤلاء للصهيونية أنّه انتماء انتهازي، ينطلق من أملهم بأنّه بمجرد عودة اليهود إلى إسرائيل، سيظهر المسيح الموعود مباشرة، في وقت يحكم فيه على اليهود بدخول جهنم.[٥٦]

---

[٥٤] العجلوني، كامل. **قبول الآخر في اليهودية: حقيقة أم سراب**، عمان: وزارة الثقافة، ٢٠١٠، ص١٩.

[٥٥] هذا وإن كان جهد الأستاذ كامل العجلوني كبيراً، خصوصاً فيما يتعلق بالإساءات التي اقترفتها الصهيونية، إلّا أنّ الموضوعية تقتضي نظرة مغايرة نجدها في رسالة الأستاذ ثابت طاهر إليه، التي يرى فيها أنّه على الرغم من سعي الصهيونية للمطابقة بينها أمام العالم، إلّا أنّنا بالضرورة نجد بين اليهود مَن لا يقبل الدولة الصهيونية الحالية، بل ويعاديها، على غرار طائفة (ناطوري كارتا)، وعلى غرار الكاتب والمفكر اليهودي الكبير ناعوم تشومسكي، الذي يوصف بأنّه أشد المعادين لإسرائيل. ومن ثَمَّ يقترح على الأستاذ العجلوني عنواناً آخر لكتابه "الصهيونية عنصرية لا تتعايش مع الآخر".

[٥٦] يقول تيم وايز في مقالة عنوانها "اليهودية والصهيونية": مَن الذي جعل الصهيونية مرادفاً لليهودية، ثّم قرّر أنّ معنى

وحين يقدم المسيري على تفسير الجريمة النازية، نجده أيضاً متمسكاً بمنهجه، حريصاً على وضعها في سياقها الإنساني العام، في منظور تاريخي شامل، ينظر إليها بوصفها جريمة غربية محددة ضد قطاعات بشرية عديدة، بدلاً من القول إنّها جريمة ألمانية ضد اليهود دون سواهم.[٥٧] الأمر الذي لا يقبله اليهود أنفسهم؛ فأيّ حديث أو ذكر لضحايا آخرين في المحرقة أمر مرفوض بالنسبة إليهم. وهو ما عبّر عنه إيلي ويزل، رئيس اللجنة التي كوّنها الرئيس كارتر عن المحرقة؛ إذ يرى أنّ أيّ ذكر للضحايا الآخرين هو "تزييف للحقيقة باسم الاهتمام بالنظرة الكلية الإنسانية المضلّلة."[٥٨] لذلك، وحسب المؤرخ الأمريكي البارز هوارد زن، لم يتضمن متحف المحرقة إلّا ذكراً عابراً لغير اليهود ممّن لاقوا حتفهم في المعسكرات النازية.[٥٩]

وإذ يدلي المسيري بدلوه فيما يتعلّق بالمحرقة النازية، فإنّه يفعل ذلك بتأثير من منهجه الإنساني البارز، الذي لايجد حرجاً في القول إنّ المحرقة لا تعدو كونها جزءاً من سياق حضاري غربي عام، كانت له تجلياته في فعل إبادة سكان الهنود الحمر، ووضعهم في معسكرات الاعتقال، وكذلك في نقل السود في إفريقيا إلى أمريكا التي أباحت لنفسها في الحرب العالمية الثانية، وضع الغالبية العظمى من المواطنين الأمريكيين من أصل ياباني في معسكرات مماثلة، طبقاً لتيار أساسي في الحضارة الغربية يعلي من قيمة المنفعة (البقاء للأصلح)، بل ويؤمن بتفوق الجنس الآري على الأجناس الأخرى، ويعطيهم الحق في الإبادة.[٦٠]

أن تكون يهودياً هو أن تؤيد إسرائيل في سحقها لحقوق الفلسطينيين، أو ذبحها للأطفال الأبرياء، تحت عنوان القضاء على الإرهاب...". وقد نُشرت هذه المقالة في الموقع الالكتروني لمجلة z، ونُشرت الترجمة في: **جريدة الشرق الأوسط**، ع٨٥٦٧، ١٣/٥/٢٠٠٢م.

[٥٧] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص١٩٦. انظر أيضاً:
- المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص١٧٧-٢٠٩.

[٥٨] عن مقالة نشرتها مجلة Z في ١٠ أكتوبر ١٩٩٩م، ونُشرت الترجمة في: **جريدة الحياة**، ع١٣٤١٢، ٢٧/١١/١٩٩٩م.

[٥٩] انظر مقالة: زن، هوارد. "نحو ضمير أشمل"، ضمن كتاب **العولمة والإرهاب**: **حرب أمريكا على العالم**، **السياسة الخارجية الأمريكية وإسرائيل**، تأليف: تشومسكي وآخرين، ترجمة: حمزة المزيني، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص١٧٩.

[٦٠] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص١٩٦.

غني عن الذكر أنّ اهتمام إسرائيل المتزايد بالمحرقة النازية ينمّ عن رغبة دؤوبة في الفكر الصهيوني، تحكمها أغراض خاصة، تستخدم لتوسيع النفوذ الإسرائيلي، ولرصد صفوف التأييد لإسرائيل، حتى إنّ هذا الاهتمام استخدمه بعض السياسيين من غير اليهود للحصول على تأييد الناخبين اليهود الذين يُشكِّلون مجموعة مؤثِّرة.[٦١] بل إنّنا نستطيع القول بكل ثقة إنّ هذا الاستخدام المتواصل للمحرقة كوسيلة بارزة من وسائل تسويغ الاحتلال الإسرائيلي، دفع المثقفين العرب إلى الترحيب بكل مَن يحاول التشكيك في وقوع المحرقة، أو التقليل من شأنها،[٦٢] الأمر الذي لا يأتلف ومنهج المسيري الذي يقول في سيرته: إنّ الصمت على هذه المحرقة يمثّل فشلاً معرفياً أخلاقيّاً في إدراك واحدة من أهم سمات الحضارة الغربية الحديثة (نزعة الإبادة)، حتى ولو وُظِّفت هذه الجريمة لإحداث جريمة أخرى.[٦٣] والمسيري في هذا الخصوص ينهج منهج المؤرخ الذي يجعل من واجبه المهني أن لا يكتفي بالرجوع إلى الماضي وعدم الخروج منه. فواقع الحال يقتضي دراسة الأحداث التي وقعت في الأزمان الماضية؛ بغرض الربط بينها وبين الأحداث التي تقع في الزمن الذي نعيش فيه، وهو هنا يلتقي مع هوارد زن في قوله: "فإذا كان يراد أن يكون للمحرقة أيّ معنى، فإنّ ذلك يوجب علينا أن نوجّه نقمتنا نحو المظاهر الوحشية في زماننا، فالتكفير عن سماحنا بحدوث المحرقة، يكون بعدم السماح بحدوث المذابح المماثلة الآن."[٦٤]

---

[٦١] الأمر الذي يبرر تلك التصريحات المهيبة التي يطلقها الرؤساء الأمريكيون، وهم يعتمرون الطاقية اليهودية؛ لكي يؤكدوا تعاطفهم الحزين مع ضحايا المحرقة. انظر ذلك في:
- تشومسكي، **العولمة والإرهاب**، مرجع سابق، ص١٧٨.

[٦٢] منهم: الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي، وأرفنغ، أحد كبار مؤرخي بريطانيا في العصر الحاضر، الذي نفى في كتابه "حروب هتلر" علم الزعيم الألماني بمذابح تعرض لها اليهود. وشكّك في محاضرة له بجامعة نمساوية في وقوع المذبحة؛ ممّا جعله واحداً من علماء عدّة تعرضوا للملاحقة بسبب آرائهم عن المحارق التي أقامها هتلر لليهود. يذكر كذلك أنّ كندا طردت الألماني إيرنست تسوندل الذي نفى ما يُسمّى أفران الغاز، وقال إنّها لم تحدث قط. وهي الأفران التي يرى المسيري في موسوعته أنّها أقيمت لتعقيم الداخلين والخارجين إلى المعسكر (يهود، وغير يهود) إثر الأوبئة التي انتشرت في أثناء الحرب. انظر:
- المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص١٩٢.

[٦٣] انظر: المسيري، **السيرة**، ص٥٢١، ص٦٢٣.

[٦٤] انظر: زن، **نحو ضمير أشمل**، مرجع سابق، ص١٧٨؛ إذ يقول: "لا يجب علينا أن نستعمل يوم الغفران لا للدعاء للأموات، بل للعمل من أجل الحياة، وللعمل من أجل أن ننقذ أولئك الذين يتهددهم الموت عن قريب".

فهذه المذابح في نظر المسيري هي أكبر دليل على أنّ النازية جزء أصيل من الحضارة الغربية، التي ردّت على معسكرات الاعتقال والإبادة لليهود بإنشاء الدولة الصهيونية على جثث الفلسطينيين، وكأنّ جريمة أوشفيتس يمكن أن تمحى بارتكاب جريمة دير ياسين، أو مذبحة بيروت. وهو ردّ لا يختلف في بنائه وفي سماته الجوهرية عن الجريمة النازية.[٦٥]

وإذا كانت اللحظة التاريخية لدى المسيري، تؤدي دوراً حاسماً في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم، وتفسير المظاهر الإنسانية -كما أسلفنا-، فإنّنا نستطيع القول إنّ وعيه للتاريخ زوّده بأرضية نقدية استطاع من خلالها أن يُطِلّ علينا بتحليلاته الخاصة لكلٍّ من: البراغماتية الأمريكية، والبراغماتية الصهيونية اللتين اجتمعتا على أحاسيس معادية للتاريخ. فالتاريخ يُظهِر عبئاً ثقيلاً يحاول الإنسان الأمريكي التخلص منه حتى ينطلق من نقطة الصفر. فأمريكا رفضت التاريخ الأوروبي لتبدأ من جديد بلا تراث تاريخي. وإلغاء التاريخ في أمريكا يعني شرعية إبادة العنصر السكاني الأصلي، حتى يبدأ المستوطنون من نقطة الصفر. كذلك، فإنّ هجرة الصهاينة من أوروبا إلى العالم الجديد لإنشاء مدينة على التل، تدخل في باب العداء للتاريخ الذي يُسوِّغ أعمالاً عدوانية مخافة لأيّ حسّ خلقي، يبيح إبادة السكان الأصليين، واحتلال أراضي الغير.[٦٦]

٣. بين التفكيك والتركيب:

يستخدم المسيري النماذج بوصفها أداة تحليلية، بمعنى أنّه يبحث عن وحدة ما في التفاصيل الفكرية والنقدية، فالوصول إلى الموضوع الكامن يقتضي في الطور الأول التقاط أكبر قدر ممكن من التفاصيل. وفي هذا السياق يحدثنا المسيري عن رغبة ملحة كانت لديه في التحليق البانورامي، بل إنّه طالما ساورته نفسه في كتابٍ، إطاره النظري واسع للغاية، ويتعامل مع أكبر عدد ممكن من المعلومات والتفاصيل، وفي الوقت نفسه، يصل إلى أعلى درجات التخصّص والدقّة، إلّا أنه وجد استحالة إيجاد مثل هذه الصيغة؛ فالحال أنّه كلّما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة.[٦٧]

---

[٦٥] المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، القاهرة: دار الشروق، ص١٤.

[٦٦] انظر المسيري، **السيرة**، ص٤١٧- ٤٢٩.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٧٨-١٧٩.

وفي هذا السياق نجد حرصاً لدى المسيري على إبراز الفرق ما بين مادة البحث التجميعية الأرشيفية، وعملية البحث التحليلية التركيبية التفكيكية. فالباحث التجميعي يقوم بجهد لا طائل من ورائه؛ إذ يلتقط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي، كما هو تقريباً، بصورة فوتوغرافية، ثمّ يُدرجها في البحث أو الدراسة من غير ربط بين المعلومات. والبحوث التي تتم بهذه الطريقة فيها إلغاء لفعالية العقل وإبداعه، وفيها إلغاء للتحيزات الأخلاقية، وتفترض أنّ العقل سلبي بسيط، مثل الكاميرا، ينقل تفاصيل الواقع بحذافيره، وهو غير قادر على الحذف والاختيار. أمّا البحث التحليلي التركيبي، فيحاول الربط بين الصور المتناثرة في العمل الأدبي، ومن ثَمَّ تجريد الأنماط الأساسية. فالعقل في تفسيره لأيّ ظاهرة يقوم بعمليتي تفكيك وتركيب؛ أي تفصيل أجزاء الظاهرة بعضها عن بعض، ومن ثَمّ إعادة ترتيبها وربطها، مُكوِّناً صورة جديدة على أسس جديدة؛[٦٨] أي إنّ الباحث يهتم بدراسة الوحدات والبنى الصغيرة داخل النص، في محاولة للوصول إلى تحديد النظام أو البناء الكلي الذي يقف وراءه.[٦٩]

والمسيري في كتابه "اللغة والمجاز" يشرح لنا إمكانية الوصول إلى هذا النظام، أو البناء الكلي، أو ما يسميه هو (النموذج الكامن) في نص ما، من خلال تحليل الصور المجازية فيقول: "يقوم الدارس بقراءة النص عدّة مرات حتى يضع يده على الصور الأساسية المتواترة، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق الذي ترد فيه، ثمّ يجرد منها نموذجاً معرفيّاً، وبالتالي تتحوّل أجزاء النص التي قد تبدو مبعثرة إلى كلٍّ متماسك."[٧٠]

وإذا كان أحدهم قد اتهم المسيري بأنّه "جمع من المعلومات قدر استطاعته، ولم يعد هناك المزيد،"[٧١] فإنّ المسيري كان حريصاً على الردّ، وإعطاء الأمثلة التي تدل على عدم

---

[٦٨] المرجع السابق، ص٣١٧- ٣١٨.

[٦٩] انظر هذا التفسير في: شولز، روبرت. **البنيوية في الأدب**، ترجمة: حنا عبود، دمشق: منشورات اتحاد الكّتاب العرب، ١٩٨٤م، ص٢٠- ٢١.

[٧٠] المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص١٨.

[٧١] وهو أحد أساتذة اللغة العبرية الذي قال أيضاً: "إنّ معظم الموسوعة نقل من الموسوعات اليهودية". انظر:

- المسيري، **السيرة**، مرجع سابق، ص٣٢٠.

وقوعه فيما أسماه الموضوعية المتلقية. فبالإضافة إلى النظرة العميقة للظواهر التي لازمته في أمريكا، وجنّبته مغبّة التلقيّ السطحي للظواهر، فإنّ دراسة الأدب أسبغت على المسيري مهارة النظر إلى العمل الأدبي بوصفه كلاً عضوياً متماسكاً. "فالعمل الأدبي وحده، لا يمكن فهمه نظريّاً، أو يُتذوق جماليّاً إلّا على هذا الأساس، وفي تفتيت العمل إلى أجزاء قضاء على معناه وقيمه."[٧٢] كذلك مكّنته من إدراك البنية العميقة الدالة الناطقة بالمعنى المركب، التي تختبئ وراء سطح العمل الأدبي؛ وهو ما دعمته الرؤية الرومانتيكية، من حيث النظر إلى الجوهر الكامن من وراء الطبيعة، بوصفه أهم من السطح، ولا ننسى أثر الماركسية التي ترى الواقع في كليته، وترفض رؤية سطح الأشياء بحسبانها الحقيقة.

هنا يسترعي انتباهنا الأهمية القصوى لألفة التعامل مع النصوص الأدبية؛ لا من حيث القدرة على الكشف عن البنية التحتية فحسب، بل من حيث مهارة التوصل إلى الطريقة التي ترتبط بها الأجزاء الكامنة للعمل فيما بينها، فنرى أنّ عناصر معينة في العمل هي ذات مكانة رئيسية، بينما نجعل لعناصر أخرى مكانة ثانوية. وعلى ذلك، فإنّ هذه الألفة توصل صاحبها إلى إدراك أهم العناصر؛ أي ما ينبغي تأكيده في الرؤية، خلافاً لمَن يبدو له كل شيء متساوي الأهمية، فيبدو النص مسطحاً بلا تعاريج أو تضاريس.[٧٣] فالدراسة الأدبية، كما لمسناها عند المسيري، هي تدريب على قراءة النص قراءة نقدية؛ لتحديد ما هو عرضي هامشي، وما هو مركزي جوهري. وهذه مهارة أساسية مطلوبة للتعامل مع كل النصوص (أدبية، وغير أدبية)، لا سيما النصوص المراوغة التي تحاول أن تُخبّئ أطروحتها الأساسية. كما هو حال النصوص الأدبية الصهيونية الحريصة على كبت ما في داخلها من مخاوف وأزمات. وهي النصوص التي يجهد المسيري في تحليلها، في محاولاته إدراك الوجدان الصهيوني؛ ففي الأدب إمكانية للكشف عن اللاوعي الإسرائيلي، وعن المخاوف الحقيقية للإسرائيليين، لا يمكن أن تجد طريقها للخطاب السياسي أو الإعلامي العلني؛ لأنّها هي المسكوت عنه. فإذا كان الخطاب الإعلامي الرسمي لا يكفّ

---

[٧٢] ستولنيتز، جيروم. **النقد الفني: دراسة جمالية وفلسفية**، ترجمة: فؤاد زكريا، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨١م، ص٣٢٢.

[٧٣] المرجع السابق، ص١٠٦.

الحديث عن النصر والبطش والقوة، فإنّ تأمّل بعض النصوص الصهيونية، يكشف عن إحساس الإسرائيليين بعبثية موقفهم.[٧٤]

يقودنا ما سبق من اهتمام خاص أولاه المسيري للنصوص الأدبية، إلى التنويه بأنّه اتكأ في موسوعته على كثير من هذه النصوص في الآداب الغربية عامة؛ للكشف عن الموقف العالمي من اليهود، فبعضها -حسب المسيري- يُبرِز نبذاً وكرهاً شديدين لليهود، في حين يُظهِر بعضها الآخر حباً وتقديساً لهم.

ومن ذلك دراسته لشيلوك؛ وهي الشخصية التي اختلف النقّاد في تفسير موقف شكسبير منها، هل يتعاطف معه جدّاً، أم يرفضه تماماً؟ وهل هو شيطان رجيم يجب أن نفرح لسقوطه، أم أنّه ضحية المجتمع المسيحي المستغل؟ والمسيري يحسم هذه القضية بالتركيز على هوية شيلوك، بوصفه عضواً في جماعة وظيفية، التي أوكل لها المجتمع الاضطلاع بوظيفة الربا الذي يؤدي إلى دمار أعضاء المجتمع؛ أي إنّه أداة دمار، لكنّه لم يختر وظيفته؛ فوظيفته قدره ومصيره الذي اختير له، ومن ثَمَّ فإنّ ما يقوله شيلوك عن نفسه بوصفه إنساناً أُهدرت إنسانيته أمر حقيقي. كما أنّ ما يقال من أنّه أداة استغلال صماء لا تدخل في علاقة إنسانية مع البشر، وتحاول هدمهم، هو أيضاً أمر حقيقي.[٧٥]

٤. منهج دراسة الصور المجازية:

يُلاحظ على دراسات المسيري المتعددة، أنّه عمد إلى استخدام منهج دراسة الصور المجازية، محاولاً الوصول إلى رؤية خاصة يصعب الوصول إليها عن طريق منهج آخر؛ فالمجاز في رأي المسيري أداة الإنسان للتعبير عن أفكار ورؤى مركّبة، وفيه تقترب المسافة بين الدالّ والمدلول، بل إنّه يُوسّع من نطاق اللغة الإنسانية، ويجعلها أكثر مقدرة على التعبير عن الإنساني المركّب، عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والمعنوي بالمادي، وهو ربط

[٧٤] الأدب الصهيوني حسب الموسوعة: هو أعمال أدبية ذات مضمون صهيوني واضح، بغض النظر عن الانتماء الديني، أو القومي، أو اللغوي؛ لذلك يُنظر إلى أعمال جورج إليوت (وهي كاتبة مسيحية تكتب بالإنجليزية) بوصفها أدباً صهيونيّاً، في حين لا يُنظر إلى بعض الأعمال التي كتبها اليهود عن الحياة اليهودية بوصفها أدباً صهيونيّاً.

[٧٥] كذلك نجده يتعرض لشخصية باراباس في مسرحية مارلو "يهودي مالطة". وقد وردت شخصية اليهودي في رواية وولتر سكوت "إيفانهو"، وشخصية "فاجين" في قصة ديكنز "أوليفر تويست"... وغيرها من الشخصيات. كما أشار في الشعر إلى أنّ الشخصية الأساسية في قصيدة "الملاح التائه" قد تكون أساساً "اليهودي التائه".

لا يؤدي إلى مزج عضوي بينهما، وإنّما يتحوّل الواحد منهما إلى طريقة لاستكشاف الآخر.[٧٦]

يُطبّق المسيري هذا المنهج على المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية. ويمكن تمثّل هذا المنهج من خلال وصف الكاتب البريطاني (توماس إديسون) في مجلة (سبكتيتور) لأعضاء الجماعات اليهودية بالقول: "مثل الأوتاد والمسامير في بناء شامخ،" وهو ما يُفسّره المسيري بأنّه يبيّن ما تراه الحضارة الغربية من أنّ اليهود بغير قيمة في حد ذاتهم؛ أي إنّهم وسيلة وليسوا غاية؛ "وسيلة لاحتفاظ هيكل البناء بتماسكه."[٧٧] أو وصف الدولة العثمانية بأنّها "رجل أوروبا المريض"، وهي الصورة التي تنسى أنّ الدولة العثمانية كانت تحمي شعوبها من الهجمة الاستعمارية الغربية، التي عصفت بالعالم أسره، وتنسى صورة "رجل أوروبا المفترس"؛ أي الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد السكان.[٧٨]

في الموسوعة الخاصة باليهود والصهيونية، نجد المسيري قد استخدم منهج تحليل الصورة المجازية، في محاولاته للغوص في مكنون الوجدان الإسرائيلي، فنجده –على سبيل المثال– يلتقط كلمات الشاعر الإسرائيلي (حاييم جوري)؛ إذ تحدّث عمّا أسماه (مركب إسحاق)، وهو أنّ الإنسان الإسرائيلي يولد "في داخله السكين الذي يذبحه". كما بيّن "أنّ هذا التراب لا يرتوي"، وهو مطالب دائماً "بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى." ومن هنا ظهرت أسطورة شمشون بوصفها حالة حصار نهائية مغلقة لا يمكن الفكاك منها إلا بتدمير الذات وتدمير الآخر عبر نهاية تبيد الجميع.[٧٩]

هذا الإحساس بالعبث، يرصده المسيري عبر الأغاني الإسرائيلية؛ فهي مليئة بالعدمية، والحديث عن الدمار والفقدان والضياع والذلة، كما تتحدث هذه الأغاني عن أبطال العهد القديم وأنبيائه، بل ورموزه القومية اليهودية الصهيونية الأساسية، بطريقة تنم عن الاستخفاف الشديد؛ فإحدى الأغاني تسخر من شمشون، وتشير إليه بوصفه عاملاً

[٧٦] المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص١٤.

[٧٧] المرجع السابق، ص١٩.

[٧٨] المرجع السابق. الصفحة نفسها.

[٧٩] المرجع السابق، ص٢٥.

في عربة قمامة. أمّا داود التوراتي، فهناك مسرحية تتحدث عنه بوصفه شاذاً جنسياً. وكعادة المسيري في ربط الظاهرة بسياقها الذي ترد فيه، نجده يُعلِّق على هذه الظاهرة التي ظهرت بعد عام ١٩٧٢، أنّها تزامنت مع إدراك الصهيونية بداية أزمتهم، وأنّ أصحابها (المغنين) هم من نتاج الكيبوتس.[٨٠]

ويستخدم المسيري منهج تحليل الصور المجازية أيضاً في تفسير بقاء الدولة الصهيونية، فالقول إنّها "كلب حراسة"، يعني أنّ الدولة الصهيونية تتعلّق استمراريتها بقدرتها على القيام بهذه المهمة، وهي الصورة المجازية التي طورها الصحفي الإسرائيلي (عاموس كينان) من عالم الحيوان، وجعلها أكثر حدّة وإثارة؛ إذ وصف إسرائيل بأنّها "كلب حراسة" رأسه في واشنطن وذيله في القدس. ويفضّل العرب –حسب المسيري- استخدام "مخلب القط"، كصورة مجازية لوصف الدولة الوظيفية، وجوهر هذه الصور هو التبعية الكاملة للغرب، وترسيخ تعريف هذه الدولة بوصفها دولة عميلة توجد في منطقة حدودية قريبة من حقول النفط.[٨١]

وكما استخدم المسيري منهج تحليل الصور المجازية في تحليل العقل الصهيوني، في علاقته بذاته أولاً، فإنّه يعيد استخدامه في تحليل علاقة هذا العقل بالعرب. من ذلك: تصريح (شامير) أثناء انتفاضة ١٩٨٧م بأنّ "العملاق الإسرائيلي" سيسحق "القزم الفلسطيني"، وهي صورة مجازية عكس الصورة التي تود إسرائيل إشاعتها عن نفسها، بوصفها "داود الصغير" الذي ينازل "العملاق طالوت"، فيهزمه بمكره ودهائه. أو وصف المنتفضين بأنّهم مثل الجراد، أو الصراصير. أو حين استخدم (باراك) صورة مجازية ليبرّر انسحابه من جنوب لبنان بالقول: إنّ الحرب ضد مقاتلي حزب الله مثل الحرب ضد البعوض. أو حتى وصف لبنان باستخدام صورة المستنقع؛ إذ يقول: إنّ منهجنا هو تجفيف المستنقع. في وقت قد يرى فيه أنّ الماء الراكد ما هو إلا جيش الغزو الصهيوني،

---

[٨٠] المرجع السابق، ص٢٦.

[٨١] ومن هنا جاءت صورة (إسرائيل حاملة طائرات)، وهي صورة مجازية مألوفة، إلا أنّها فقدت كثيراً من قوتها بسبب تكرارها على نحو ممل، وهي بالضرورة تفترض وجود دور يُؤدّى، وثمن يُدفع. انظر:
- المرجع السابق، ص٩٧-٩٨.

وجنوده هم البعوض.[٨٢]

والمسيري الذي عاين الانتفاضة الفلسطينية، ينظر إلى كلمة "انتفاضة" بوصفها صورة مجازية تُبلور إدراك الإنسان الفلسطيني للواقع الصهيوني. فكلمة "نَفَضَ"، مثل نَفَضَ الثوبَ، تعني حَرَّكه ليزول عنه الغبار، ولعل هذا وصف دقيق للاستعمار الصهيوني الذي لم يضرب جذوراً في تربتنا الجغرافية والتاريخية؛ فهو مثل الغبار الذي علق بالثوب الفلسطيني، ولم يمس الجوهر. ويقال: نَفَضَ المكانَ، نظر جميع ما فيه حتى يعرفه، وهذا تكتيك معروف لدى شباب الانتفاضة. وإن كنّا -بطبيعة الحال- لا نستطيع القول إنّ الشباب قد اختاروا المصطلح بمعرفة كل هذا، ولكنّنا لا يمكن أن نُنكر إحساساً حضارياً وفطرياً سليماً لدى هؤلاء الشباب بلحظتهم التاريخية، بما تحمله هذه الكلمة من مدلولات عميقة دالة.[٨٣]

ومن واقع إدراك المسيري الصور المجازية التي تحملها مصطلحات بعينها، نجده يشن هجمة على عملية نقل المصطلحات من غير إعمال فكر أو اجتهاد، ويدعو إلى فحص هذه المصطلحات وتمحيصها، فهي بالضرورة تعبّر عن وجهة نظر مَن سكّها، وزاوية رؤيته واجتهاداته. فالإتيان بمصطلح "نظام عالمي جديد"، الهدف منه هو تحييد المصطلح، وكأنّ صانع هذا المصطلح لا يغزو الشعوب ولا ينهبها، وإنّما يعقد معها اتفاقيات اقتصادية، أو يستصدر قرارات من الأمم المتحدة لتأديبها باسم القانون الدولي،[٨٤] وهو دائما يدافع عن

[٨٢] المرجع السابق، ص١٠٩.

[٨٣] ومن هنا يُقال: "نفض الطريق": طهّره من اللصوص. والنفضة: الجماعة يبعثون في الأرض متجسّسين لينظروا هل فيها عدو أو خوف. الحجر في حد ذاته ينظر إليه المسيري بوصفه صورة مجازية أساسية في الانتفاضة، يحمل دلالة عميقة ومعنى رمزياً؛ فهو حجر فلسطيني التقطه من الأرض الفلسطينية شاب فلسطيني غاضب، يحمل شرارة إلهية وتطلعات بشرية، وألقى به على عدو غاصب يحمل آلة الدمار. انظر:

- المرجع السابق، ص١٢١- ١٢٤. بل إنّ الأمور تزداد تعقيداً إذا كانت الدوال ذات طابع (عقائدي)، من مصلحة فريق ما الترويج لها، ويمكن النظر في مصطلح الماسونية على سبيل المثال، وهو دالّ واحد استُخدم للإشارة إلى مدلولات مختلفة متنوعة. انظر:

- المسيري، **الموسوعة**، المجلد الخامس، مرجع سابق، ص١٩٩.

- المسيري، **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، مرجع سابق، الفصل الحادي عشر، ص٢٢٢- ٢٢٤.

[٨٤] المرجع السابق، ص١٥٦.

حقوق الإنسان بطريقة انتقائية بالغة الدلالة، ممّا يكشف بالضرورة أنّ صاحب زاوية الرؤية يضع نفسه عادة في المركز، ويعيد ترتيب كل التفاصيل حسبما تتفق ورؤيته؛ الأمر الذي يُفسّر استخدام مصطلح "عصر الاستكشافات"، بما يعني اكتشاف أرض جديدة "العالم الجديد". فما يهم هنا هو تجربة المكتشف الإنسان الأوروبي في عصر نهضته، حينما بدأ يخرج من القارة الأوروبية، فجهّز السفن ليعرف وجه الأرض، وما لا يهم هو رؤية سكان هذه الأماكن، فالأمر لم يكن كذلك بالنسبة لهم؛ فقد كانوا يصنعون تاريخهم ويبنون حضاراتهم منذ آلاف السنين، فعالمهم قديم وليس جديداً. والصحيح أنّ الإنسان الغربي بدأ يجيّش الجيوش ضدهم، ويغزو أرضهم، ويبيد غالبيتهم، والصحيح أيضاً أنّ حركة الاكتشافات بالنسبة لسكان هذه البلاد، هي حركة استعمار استيطاني غربي.[٨٥]

ممّا سبق من أمثلة، وغيرها كثير ممّا يورده المسيري ومما لم يفعل، نرى أنّ مجمل المصطلحات التي توصف بأنّها عالمية إنما هي غربية. لذلك، فإنّ الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية -على الرغم من أنّ كاتبيها من العالم الثالث- غربية. فمصطلحاتها متمركزة حول الغرب، ومن هنا أصبح لزاماً إدراك مجازية المصطلح بغرض معرفة حدوده، وأصبح من الضروري أيضاً التوجّه إلى المعجم العربي بغرض اكتشاف إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية، أو حتى اللجوء إلى دوال قديمة ضمرت (مثل: العمران، والتراجم، وغيرها) للحديث عن الاجتماع الإنساني.

هنا لا ينسى المسيري أهمية نقل بعض المصطلحات المرتبطة بعقيدة أو مذهب ما، حتى وإن كانت موضع نقاش. فحينما يتحدث الصهاينة عن عودة "الدياسبورا" من المنفى إلى أرض الميعاد، ويستخدمون مثل هذه المصطلحات، فإنّ هذا الاستخدام يوجّه القارئ العربي إلى أنّ المصطلح يحوي مكوناً عقدياً (منظوراً له تحيّزاته)؛ بشرط وضع المصطلح بين شولتين، مع إضافة عبارة (من المنظور الصهيوني).[٨٦]

وفي واقع الأمر، يمكننا القول: ما كان لمنجز المسيري الكبير أن يتحقّق، لو لم يكن

---

[٨٥] المرجع السابق، ص٢٠٢.

[٨٦] المرجع السابق، ص٢١٥.

دارساً للغة. فالمسيري بمعرفته باللاتينية، تمكّن من دراسة يهود أوروبا في العصور الوسطى، حيث بدأت الرؤية الغربية للجماعات اليهودية بالتشكّل. كما أنّ معرفته القوية باللغة الإنجليزية مكّنته من قراءة المراجع الأساسية عن اليهود واليهودية. ولا ننسى المردود الواسع الذي جناه المسيري عبر تتبعه الدقيق للمسار الدلالي لكثير من المفردات اللغوية، بما تحمله من مفاهيم خاصة باليهود والصهيونية.[٨٧]

وأخيراً نصل إلى القول إنّ المسيري في قراءاته حريص على ألا يجعل تفسيره نهائياً؛ لذلك نجده -في الموسوعة- يستخدم مصطلحي "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية"، حتى إنّه لا يمانع في اختبار صحة ما يتوصّل إليه من اجتهادات. وهو هنا ينبع من رؤية إسلامية ترفض اتهاماً غير ملحق بالقرائن، وتجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، ويتحمّل نتائجها، إن آجلاً أم عاجلاً.

خاتمة:

إنّ الكتابة عن المنهج الذي اتبعه المسيري في أعماله وتناولته هذه الدراسة، لم تكن بغرض الإشادة به؛ فهو -كما يقول الأستاذ سعد البازعي- قد حقّق من الشهرة والمكانة ما هو جدير به. لكن، تبقى لهذه الكتابة أهميتها بوصفها دعوة ضمنية لتتبّع خطى هذا الرجل، وترسّم هدى فكره ورؤاه بغرض المضاعفة من تأثيرها.[٨٨] ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتبرز أنموذجاً ثقافياً متفرداً على النحو الآتي:

---

[٨٧] ففي إطار التحليل اللغوي الدقيق الذي شكّل جزءاً من نهج المسيري، نجد المثال الدالّ الآتي: كلمة الصابرا: وهي كلمة عبرية مشتقة من العربية، وتعني الصبّار (التين الشوكي)، وقد أطلقت بعد الحرب العالمية الأولى على التلاميذ اليهود، من مواليد فلسطين الذين كانوا يشعرون بالنقص تجاه الأكثر تفوقاً في الدراسة، وحاولوا التغلّب على هذا الشعور، من خلال القيام بعمل خشن، هو الإمساك بثمار التين الشوكي، وتقشيرها باليد العارية، ومن ثمّ تتطور دلالات هذه المفردة إلى أن تصل إلى فعل التعامل المباشر مع الواقع، والتغلّب على عقباته بالعمل الخشن. ومن الأمثلة الدالّة أيضاً كلمة عبري؛ إذ يحدّد المسيري أصلها: عبيرو: كلمة ترد في المدونات المصرية، خابيرو: كلمة ترد في المكونات الأكاديمية. وهي كلمة مشتقة من العبور، عبور نهر الفرات، أو عبور يعقوب الفرات، هارباً من أصهاره، ويأتينا بلفظة عابر (حفيد سام). ويصل إلى القول إنّ الصهاينة العلمانيين يفضّلون كلمة "عبري" على كلمة "يهودي"، بما توحيه من إشارة للعبرانيين، بوصفهم جماعة إثنية، قبل اعتناقهم الديانة اليهودية.

[٨٨] البازعي، **المسيري وأشكلة المفاهيم**، الجزيرة الثقافية، مرجع سابق.

أولاً: لم تكن استفادة المسيري من المناهج الغربية بالنقل والتكرار، وإنّما أفاد منها عبر رؤية تاريخية، تقوم على دراسة متأنية ومعمّقة للمادة النقدية الغربية في شرطها التاريخي والحضاري، وتستند إلى -حد كبير- إلى وعي نقدي، جعله مؤهلاً للحوار من موقع منفتح يستوعب معنى اللحظات التاريخية، ويحتفي بكل ما هو إنساني، وهو القائل في أكثر من موقع "إنّ النزعة الإنسانية هي سبيلنا الوحيد لمجابهة الظلم". فالقيمة الحقيقية لهذا العالِم أنّه يمثّل نوعاً جديداً من الفكر العربي المستنير، المستوعب للإنجاز العلمي الغربي، ولكنّ الناقد له في الوقت ذاته، نجح -على شكل لافت- في كسر تلك الازدواجية القديمة التي قسمت النخبة العربية بين إسلاميين تقليديين منقطعين عن أصول الحضارة الحديثة، ورجال ثقافة من حملة الفكر الغربي المنقطعين بدورهم عن خصوصية تراثهم الحضاري بشكل كامل.[٨٩]

ثانياً: يُعدّ المسيري واحداً من أبرز المفكرين الذين قدّموا مشروعاً معرفياً شبه متكامل، يربط بين الفكر والواقع؛ فهو صاحب فلسفة خاصة يُظهر فيها النموذج المعرفي بوصفه تطبيقاً واقعياً للرؤية الإنسانية، وهو ما تُبرزه مقولات عمادها أسس نظرية ما فتئ يبني عليها بصورة تحليلية/تركيبية تصوراته الواقعية. ومن هنا شكّل فكر نقد الحداثة وما بعدها -كما رأينا- مُبرّراً معرفياً لموقفه التطبيقي من ظاهرة الصهيونية، فضلاً عن سعيه إلى تأسيس حداثة إنسانية تنطلق من فكر إسلامي معاصر.

ثالثاً: يُجسّد المسيري -وعلى نحو لافت- المفهوم الجرامشي للمثقف العضوي الملتزم، الذي يشهد له بإحداث تأثير ملموس في وعي مجتمعه، وهو ما تمثّل في وجود أكثر من مستوى في كتابته؛ أحدهما: مستوى الكتابة الفلسفية والنظرية العالية المستوى الموجهة

[٨٩] وقد عَدّ البازعي نقده للحضارة الغربية من أهم -إن لم يكن الأهم- ما قدّم المسيري للفكر العربي المعاصر، ووصفه بأنّه الأكثر تركيبية وعمقاً عبر ما قدّم من نقد للحضارة الغربية أو الغرب عموماً. ويحيلنا إلى ترجمة المسيري لكتاب المؤرخ الأمريكي كيفن رايلي "تاريخ الغرب"، الذي نشر في جزأين ضمن سلسلة عالم المعرفة الكويتية. وقد أفاد المسيري من المؤرخ والمفكر الأمريكي كثيراً، ولا سيّما في إبرازه مأزق الحضارة الغربية وكشف أخطائها تجاه الإنسانية على نحو لافت. انظر ذلك في:

- البازعي، **المسيري وأشكلة المفاهيم**، مرجع سابق.
- السعيد، فؤاد، **فيلسوف المفكرين والبسطاء**، الجزيرة الثقافية، ٢٠٠٧/٤/٩م.

للنخبة من المفكرين والمتخصصين. وثانيهما: مستوى الكتابة الوسيطة التي يستهدف فيها جمهوراً عادياً من القراء المستمعين.[٩٠]

ختاماً، يمكننا القول إنّ المسيري هو مثال العالِم المتفرّد بفكره ورؤاه ومنهجه الذي اختطه؛ فقد رفض المادية العلمية، وأعاد الاعتبار للخيال والمجاز والحدس في عملية التفكير العلمي، وخرج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرتها المغلقة حين وضعها في سياقات تاريخية مختلفة تجعلها متعددة الأبعاد، لا تنحصر بظاهرة مغلقة واحدة تتسم بالوحدة.[٩١]

[٩٠] السعيد، **فيلسوف المفكرين والبسطاء**، مرجع سابق. التبسيط المذكور هنا يتعلق باللغة وطريقة التناول، دون أدنى تنازل عن طرح جميع المفاهيم الفلسفية والتحليلية.

[٩١] البازعي، **المسيري وأشكلة المفاهيم**، مرجع سابق.

المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري: مدخل إلى الإبستمولوجيا التوحيدية

الحاج بن أحمنه دواق*

الملخص

سعى البحث إلى تحليل جهود عبد الوهاب المسيري في ملاحظة فشل المناهج المادية التي تبناها الغرب في صياغة المعرفة ونقدها، وتوظيفها في صياغة الواقع الإنساني. وقد تبين للمسيري أن سبب هذا الفشل هو بُعد المناهج المادية عن القيم المطلقة الموجهة بأحكام الوحي وأخلاقه، ما جعله يطرح بديلاً على مستوى الرؤية والمنهج، يقوم على النموذج المعرفي التوحيدي، الذي يبحث في أصول الظواهر ومآلاتها، ويقرأ فيها الإلهي المتجاوز.

الكلمات المفتاحية: عبد الوهاب المسيري، الرؤية التوحيدية، المنهج التوحيدي، العلمانية، النموذج المعرفي، النموذج التحليلي البسيط، النموذج التحليلي المركب.

An Introduction to Abdelwahab El Messiri's Tawhidi Epistemology

Abstract

This study has analyzed efforts of Abdelwahab El-Messiri in his observation of the failure of Western materialism in formulating and testing knowledge, and the shaping of human life. El-messiri has found that this failure is due to material approach which is devoid of values guided by revelation and its ethics. El-Messiri has suggested the Tawhidi epistemology as an alternative. This alternative epistemology would study the origins of the phenomena under study, and its ends, and conclude with presence of the divine.

Keywords: Abdelwahab El-Messiri, tawhidi worldview, tawhidi paradigm, secularism, paradigm, simple analytical paradigm, and composite analytical paradigm.

---

* دكتوراه في الفلسفة، أستاذ الكلام الإسلامي وفلسفته، جامعة باتنة، الجزائر. البريد الإلكتروني: elhadj_1971@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٥/١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢١م.

مقدمة:

لم تعد الممارسة المعرفية في نطاق الفكر الإسلامي المعاصر مقتصرة على ردات الفعل النظرية المربكة، أو التبعية المنهجية لما ألفته المدارس القديمة من مسالك تفكير وإنتاج للمعرفة، وكذا لم تقف منزوية متخاذلة أمام المناهج الوافدة عليه من الثقافة الغربية، بمختلف تشكلاتها. ومن الضروري الانتباه للانتقالات النوعية التي حصلت، خاصة من أولئك الذين قرروا أن الأزمة التي ألمت بالأمة منذ أمد بعيد ليست مقتصرة على المظاهر البارزة في نطاق الحياة العامة، بل هي ناشئة عن رؤى وفهوم غائرة، تتشكل في الفكر ومناهجه، وفي الفهم ومقولاته، وفي النظر ومرجعياته. ومن هنا فالمشكلة كامنة في الوعي ومشكلاته المنهجية ومسالكه التعقلية، ما حدا بهم إلى انتهاج أسلوب المعرفة، والمناجزة في مستوى بناء رؤية نظرية مستقلة وناضجة، تأخذ من المعين الفكري الأساسي؛ المتمثل في المرجعية الثقافية وما انبثق عنها من أطروحات عقدية وأصولية وفقهية، أطّرت الوعي العام والممارسة التابعة له.

إنّ التراث الخاص بالمسلمين، بمختلف ميادينه وأطره الاجتماعية والفكرية، ومؤسساته العلمية والتدبيرية، قد ترجمت عنايتهم بتلكم الرؤية وتنزيلها في إطار تجربة تاريخية خاصة، وممتزجة في آن؛ خاصة لـمّا اعتمدوا العلوم التأسيسية، وأقصد الأصولية منها، وممتزجة لـمّا عرفوا أهمية الإفادة من التجربة المعرفية للآخر، والتمييز بينها وبين الخلفية الميتافيزيقية الثاوية في مقولاتها وأطرها التأسيسية، وطرائقها التحليلية، وتقعيداتها التنظيرية. وفي ظني ما فعلته المعتزلة، ومِن بعدهم ابن سينا في منطق المشرقيين، والغزالي في الإحياء، وصدر المتألهين في الحكمة المتعالية وتطبيقاتها التفسيرية، وابن خلدون في المقدمة، خير شاهد.

يضاف إلى ذلك أن المسلمين قد استعانوا بصورة ذكية ومميزة بمناهج المعرفة المعاصرة، وما أتيح جراءها من فتوح فكرية، أفادت في بناء منظومات تفكير وتحليل وتقويم، من النادر تجمُّعها ضمن ممارسة نظرية واحدة لو اعتمد فقط أحد الرافدين. لذا، تدعّمت

المدرسة التوحيدية بمشاريع فكرية مركبة ومتوزعة العناية والاهتمام، استطاعت أن تنظر إلى المشكلات التي ألمّت بوعي الإنسان المعاصر، بنوع من الكفاءة المستصحبة لثراء المصادر المعرفية، التي أعانتها وقوّت من عزيمتها النظرية على الانقذاف إلى أتون الصراع الحضاري، من صوره البسيطة، إلى أفقه التاريخي والحضاري العام.

وفي حدود ما قرأت في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر، قلائل هم الذين كتبوا بالسمات التي أوردتها قبلاً، ومن أهم أولئك المفكر عبد الوهاب المسيري، في مشروعه المعرفي، خاصة في وجهه التأسيسي المتمثل في مناقشة الرؤية المعرفية العلمانية والوضعية الإمبريالية، ثم في طرحه البديل النظري والمنهجي في آن؛ وأعني به الرؤية المعرفية الإسلامية، أو ما يفضل هو تسميتها بالرؤية المعرفية التوحيدية.

ويمكننا استجماع شتات المنهج والرؤية والمذهب من مجموع مؤلفاته، خاصة المعرفية منها؛ وأقصد بها: اللغة والمجاز، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، والعلمانية الجزئية والشاملة، وموسوعة اليهود واليهودية، خاصة القسم النظري منها، والنازية والصهيونية ونهاية التاريخ، واليد الخفية، والأيديولوجية الصهيونية، ودفاع عن الإنسان. ومما لا شك فيه أن مفكرنا هو من طراز خاص، ذلك أنه تمكن من تطوير أدوات تحليلية وتفسيرية خاصة، تمكنه من تفكيك المذاهب والأنساق، فيكتشف ناظمها المنهجي والمعرفي، ثم يعيد تركيبها والتأليف بين عناصرها في إطار رؤية وجودية توحيدية إنسانية تنظر إلى كرامة الإنسان، وتؤمن بكونه جزءاً من الطبيعة، وأنه مكلف بأداء أمانة، ومستأمن على الوجود ككل، وهذا ينعكس على تصوره المعرفي للحياة من جهة، وعلى وظيفته التاريخية من ناحية أخرى.

والتوحيد ليس تسليماً عقديّاً فحسب، وإنما هو امتداد معرفي يتحدث عن المعرفة في حدود إمكانيتها ودرجة تصويرها للوجود، وعن الآليات التي تتم بها، وعن دور الغيب في ذلك، من زاوية الوحي وما يقدمه من قيم هادية وموجهة، ثم معيار الصدق والصحة بشرط أداء المعرفة لدورها إنسانيّاً، وتحقيق التوافق والتناغم الوجودي الشامل، بهدف المحافظة على الوجود من حيث ما هو مسخر قصداً للإنسان، وليس من ناحية التمكن

الإمبريالي منه، بهدر إمكاناته واستغلالها بلا توازن، فينعكس ذلك على تصورنا لتطور الحياة، وارتقاءات التاريخ في صورة منطق النهاية، التي يهيمن عليها العقل العلماني الليبرالي المادي الإمبريالي.

وبما أن المنهج مفردة معطاة ضمن سياق، ولا يمكن التعاطي معه على أنه كيان منبت، فمن الضروري وضع السياق النظري الذي يجد فيه المنهج الشبكة التصورية التي ترفده وتسنده، وأهمية ما قيل تبرز في كون المناهج إذا عولجت بعيداً عن محاضنها التصورية، وأجهزة اشتغالها، سرعان ما تنهار أمام الانتقادات الموجهة إليها في حال التقويم، أو فشلها في حال التطبيق.

من هنا أفضي إلى المنهج المعرفي التوحيدي في إطار مجاله المعرفي، الذي فيه يتحرك، ومنه يستمد مشروعية الكينونة أولاً، ثم فعلية الأداء والإنجاز ثانياً، وهنا أضع تسمية خاصة لهذا السياق، فتكون الرؤية الوجودية التوحيدية، بوصفها إطاراً وناظماً معرفيّاً شاملاً، أعالج فيه المنهج كصيغة إجرائية، مع تطبيقاته المختلفة.

أولاً: الإطار النظري المؤسس للمنهج المعرفي التوحيدي

أول ما يتبادر إلى الذهن قبل الإفضاء إلى التحليل، هو: ما الممهدات النظرية، ومُسبَقَات الفهم التي كونت إبستمولوجياً عبد الوهاب المسيري التأسيسية والنقدية؟ أزعم أن ذلك ماثل في الرؤية الوجودية التوحيدية المنبثقة من الاعتقاد الإسلامي، بوصفها خلاصة للوعي الديني الإنساني عموماً والتوحيدي منه على سبيل التدقيق. فكما ألمح الرجل في سيرته إلى أنه انتقل من مرحلة الإنكار التام لدور العقائد في تشكيل النظريات وبنائها، أو في إتاحة مُكنة بناء حياة عامة أو خاصة على سمتها، لكنه جاوز المرحلة إلى ما هو أرحب مما سبق؛ استيعاباً لما كان، وتوظيفاً له على أساس أنه منظار مولد للمعنى الجديد، ومؤسس للإدراك المختلف. وفي ذلك يقول: "لعل التجربة الوجودية والفكرية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي عليَّ بعض الوقت (بعد أن اجتاحني الشك في دمنهور)، ثم إدراكي التدريجي بعدم جدوى النماذج التحليلية المادية في الإحاطة بالظاهرة

الإنسانية المركبة (نظراً لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها، وإحساسي المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة ومتعددة الأبعاد والمستويات)."[١]

١. المسيري بين الانتقال المركب، والاختيار الواعي، أو نشوء الموقف من التأمل:

نلمح أن الانتقال الحاصل ليس تأنيب ضمير، أو وخزاً أخلاقياً شعر به، باعتبار منافاة ما يؤمن به لعادات مجتمعه، أو مضادته لقيم دينه الممارسة شعائريّاً، وإنما الأمر أعمق بكثير، لاتصال التحول بنيويّاً بذهنية و(كيفية) رؤيتها للأشياء، من منظور أحادي يحلل بعللية منفردة ترتكز على المادة بوصفها ناظماً وجوديّاً من ناحية، وماهية له من ناحية أخرى، وهو تصور يولد من الناحية الفلسفية موقفاً لا تسامح فيه مع المفارقات أو الماورائيات، وهنا انتبه المسيري للفراغ الناشئ من نمط الفهم الأحادي؛ الناتج من عجزه عن ملء النفس بطمأنينة اليقين، وإشباع الضمير بامتلاءات قيمية تفضي إلى فهم معنى الإنسانية في الحياة بمختلف امتداداتها.

وهنا وقع الخروج، ثم التحول إلى الفهم المتشعب تشعب الحياة بمستوياتها، فآثر التركيب وعياً، تمثلاً للتركيب وجوداً، وأخذ بمستويات تعقل، جرياً مع المستويات الوجودية الهائلة، المتراوحة بين الكائنات الجامدة إلى الحية، بلوغاً إلى أسماها وأكثرها إطلاقاً. وضرب الوعي المؤطر لفلسفة المسيري التالية لم يبزغ فجأة، بل هو ثمرة تراكمات يعود بعضها إلى سني الصبا، وأخرى تعلم الجامعة ومخالطة الأدباء الكبار، ومجالسة المفكرين على تنوع متناولاتهم. يقول المسيري: "لم يكن هذا النموذج الإنساني غير المادي متبلوراً وواضحاً في وجداني وعقلي، ولكنه كان هناك، كامناً ودفيناً. إلا أن ثمة عناصر عديدة ساعدت هذا النموذج على التحرك من عالم الإمكانية إلى عالم التحقق. وقد تناولت نشأتي في دمنهور والمجتمع التقليدي الذي عرفته عن قرب، بكل حسناته وسيئاته، كما تناولت موضوع التناقض بين التعاقد والتراحم، ولعل هذه التجارب كانت تشكل

[١] المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٧٧.

الإطار الكلي أو التربة الخصبة التي صبت فيها التجارب الأخرى التي هزت النماذج والأفكار والمقولات المرجعية المادية."[٢]

وأجلب النظر إلى مسمى التجربة وأثرها في الوجدان؛ فليس من قبيل التعجل أن يمارس المرء تجربة، يتحول جراءها من رؤية كونية إلى أخرى، فقط لأنه أراد التحول، بل العكس تماماً ما يصدق على المسيري ومجاوزته. فالتجربة معاناة ومكابدة لغوائل الشك، وآلام الحيرة والتردد بين خبرات البشر العديدة، "فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر؛ إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يكن ترتيب الدليل، فأعضل هذا الداء... ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفا الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال."[٣]

والملاحظ أن المسيري لم يبعد عن تجربة الحضارة الإسلامية في التعاطي مع أساليب الفهم المادي للعالم وتقويمه للأشياء، وإن لم يسمِّ ذلك أو يعلنه، فرفض الغيبية مقياساً في إنتاج المعرفة والحكم على تجارب الآخرين ونظمهم للحياة، كأثر للدراسة المعلمنة مؤقتاً. أما منحنى النفس وعمقها غير الواعي فقد ترسبت في زواياه معاني التوحيدية، وأثمرت ضرباً من التوجس والتوقف؛ إذ يقول: "هكذا واجهت العالم بعد تحولي للمادية: نموذج ظاهر مادي، ونموذج كامن يصل إلى الجوهر الإنساني المفارق لصيرورة المادة... ويبدو أن قصة تحولي الفكرية هي أيضاً قصة الصراع الخفي بين النموذجين؛ إذ كنت أفكر حسب النموذج الظاهر، ولكني في الوقت ذاته كنت أفكر وأسلك وأراقب سلوك الآخرين حسب النموذج الباطن."[٤]

وجدير بنا أن نعلن العجز التكويني في النموذج المادي عامة، لقعوده عن تمكين الفيلسوف من الحكم والتقويم لأساليب الآخرين في الحياة، فيندفع بسلاسة إلى الكوامن

[٢] المرجع السابق، ص١٧٩.

[٣] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٤.

[٤] المسيري، **رحلتي الفكرية**، مرجع سابق، ص١٧٩-١٨٠.

وترسباتها للسلوك والتفكير وفقها، لتحقيق الاستيعاب التفسيري من جهة، ولانبثاق المقدرة على التصديق؛ حكماً وتصرفاً من جهة أخرى. فأُطِّر وعي المسيري بعناصر مبطنة، لكن بنوع من الشتات الذي احتاج ويحتاج إلى تشكيل التبني والمبدئية، فيما بعد، خاصة إذا أخذنا همَّ المشروع وأفقه النقدي في الحسبان.

٢. مركزية الدين، ومحورية التجربة المعنوية، وإسهامهما في تأطير النموذج:

إن إطار النظر الباعث على فهم المسيري والملح عليه باستمرار، هو الدين، كمقولة "ذات فعالية في الواقع المادي الصلب وليست جزءاً مغلقاً من عالم الغيب؛ أي إن الدين أصبح تدريجياً في تصوري جزءاً من الكيان الإنساني التاريخي وليس منفصلاً عنه. ولذا، بدأت أتعرف على التجربة الدينية الإسلامية لأفهم منطقها الداخلي."[٥] وأهم ما في الأمر، هو مقدرة الدين على البقاء والاستمرار في عالم الإنسان عبر تاريخه المترامي، على الرغم من تلاشي كثير من منجزاته، إلا أن الحقيقة الدينية قاومت وبقيت، باعتبار المنطق الذاتي العميق المكون للهويات الدينية، مما يفيد أهليتها مرة أخرى على فعل الشيء نفسه في التاريخ؛ أي الإنجاز، فتسقط مقولة غيبية الدين ومفارقته الشرط التاريخي في التأثير؛ وأعني المحايثة والملامسة لواقع الناس المادي.

فأصبح الإسلام التوحيدي مرجعية المسيري واختياره النظري، بوصفه الأكفأ على بناء إنسان تاريخي حي مواجه صامد، لا يتراجع أمام الظروف، زيادة إلى تقديره فاعليته ليخط في التاريخ طرقاً جديدة معبرة عن حريته ودالة عليه، في الفهم والشعور والممارسة والعلاقات. وفي ذلك يقول: "ولعل العنصر الحاسم في انتقالي من عالم المادية الضيق إلى عالم أكثر رحابة، هو تبلور النموذج الكامن [سنجليه في بقية التحليل] في وجداني وتحوله إلى النموذج الحاكم. وكما أسلفت، يذهب هذا النموذج إلى أن الإنسان كائن حر يصنع التاريخ، جزء من الطبيعة ومستقل عنها لا يمكن أن يرد لها... إنه الإنسان الإنسان (عكس الإنسان الطبيعي/ المادي)... فتح الباب على مصراعيه للميتافزيقا؛ أي الإيمان بوجود شيء في عالم الطبيعة لكنه لا يرد بأكمله إليها. وبذا أصبح عالمنا يحتوي على

---

[٥] المرجع السابق، ص١٨٤.

المحدود (المادي) واللامحدود... اكتشافي للخير في النفس الإنسانية عاد بي إلى عالم الإنسانية والإيمان... وهكذا بدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان."[٦]

فالتوحيدية، حسب ما تواردت إلى فيلسوفنا، تولدت من إنعام النظر في أشكال الحياة المتنوعة والمركبة، وتحديداً التأمل في حال الإنسان وتفرده، دلالة على الأخفى والأركز في جوهر الوجود ككل، من كينونة طبيعية ظاهرة تماثل الموجودات جميعاً، وطبيعة أخرى غير متحققة في أي منها؛ وأعني القدرة على المفاضلة بين الأشياء والتوقف إزاءها، وإضافة مكملات حضارية إلى الطبيعة، كالفن، والشعر، والصناعة... فيظهر في الوجود ما ليس من رتابته، فتتجلى الغرابة والفرادة، والتميز وعدم التكرار، فكانت الأحادية الإنسانية علامة دالة على أحادية وجودية مفارقة، تعمل في الكون وعناصره بشكل عجيب، مؤكدة تعاليها وحضورها في الآن نفسه.

ثانياً: التوحيدية: نموذج معرفي بديل

برز لنا في تناول الإطار، مبلغ التأمل والمعاناة اللذين مارسهما المسيري إزاء الحياة ومظاهرها من جهة، وتلقاء نفسه ونمو منحناه الروحي والذاتي من جهة أخرى، فانبثق لذاك وعي نماذجي متأسس على نوع من التراتبية المشدودة إلى ناظم منهجي صارم، سماه النموذج. فما النموذج؟ وما صلته بالتوحيدية؟

١. التوحيد ووصفه بنيةً جامعة لمقولات النسق:

من المقولات المركزية في فلسفة المسيري فكرة النموذج، الذي يصفه بأنه: "بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فهو يستبعد بعضها بوصفها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي بعضها، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح (حسب تصوره) مترابطة، ومماثلة في ترابطها

---

[٦] المرجع السابق، ص٢٩٨-٢٩٩.

للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع."[٧] وعليه، فوعي الإنسان ليس مبنيّاً على السذاجة والرتابة، ليتلقى تأثيرات معطيات العالَم ومكوناته، بسلبية أو تلقائية، بل يعمد إلى تلقيها حضوراً وبقصدية، فيؤلف بينها بوحي من مُسبقاته النظرية، عقلية أو وجدانية وحتى عقدية، فينضدها بشكل خاص مستقل، لا يكرر الآخرين، كما لا يتجاوزهم، فتبرز مبررات التميز، وأصالة النظر، حتى وإن خالف ما عند الآخرين، بل ولا بد. فتتكون لديه خارطة إدراكية خاصة غير مسبوقة، ينتج بها المعنى، ويقرأ خبرات أبناء الحضارات الأخرى بها، ويحكم على مسار العقل الإنساني في مغامرته المعرفية وجوديّاً، عبر تاريخ العالم الطويل.

فالنموذج آلية جيدة ومركبة للإحاطة بمعظم جوانب الواقع؛ ظاهره وباطنه، في جزئيته وكليته، في ثباته وحركيته، وهو كالصورة المجازية، كلاهما تعبير عن الإيمان بالله.[٨] فتنوعات الوقائع وتشعباتها، لا يفيد تباعدها ودخولها في مضمارات تحرك عبثية، وإنما بينها وشائج ارتباط، ورجع تأثير منها وإلى غيرها، مما يعني اتصالها بنوع من العللية المرنة، المنتهية إلى أصلها؛ نشأة وتكوناً، وناظمها تحركاً وسعياً، ومسددها غاية ومآلاً، فيحضر المعنى الإلهي لمعطيات الوجود وعناصره، فيمتلئ محتواه بمعنى خفي وظاهر، متحرك وساكن، هادف وحر، خاصة ما له علاقة بالإنسان.

والملاحِظ لما سقناه، يدرِك أن فيلسوفنا إزاء عمليتين متدامجتين، تستدعى إحداهما الأخرى وتكملها؛ الأولى: بناء النموذج الخاص وإن لم يعلن. والثانية: ممارسة كشف ناظم الآخرين وشِرَعِهم في الفهم، استناداً إلى النموذج الخاص، مما يجعل النموذج عملية مركبة، تستحضر إجراءات عقلية ووجدانية وممارساتية كثيرة، ومتداخلة، لتفضي إلى تصوير حالة التدامج الموجودة أصلاً في الحياة وطرائق الناس في التعاطي معها عقب إنشائها، لتنتهي بهم إلى مبتغاهم، فلا فراغ في العمل، وينتج منه لا فراغ في تصوير خبرات الآخرين وتجاربهم، والأدعى خبرات الذات ورؤاها. يقول المسيري: "النموذج لا

---

[٧] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ج١، ص٤٤٤.

[٨] المسيري، عبد الوهاب. "نحو حداثة إسلامية"، باريس: **مجلة رؤى**، س٤، ع١٨-١٩، ٢٠٠٣م، ص٤٣.

يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها...، وإنما هو ثمرة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده."[٩]

إن واقع المسيري، وإن تغرب عنه مدّة، هو المجتمع المصري بمختلف تداعياته ومشكلاته، بوصفه موطناً يستدعي الصورة الحضارية العربية والإسلامية العامة، ثم الشكل الأخص من الحياة المنقول من نقطة دمنهور إلى العالَم وإليها، مما يعني -بالضرورة- أن العنصر الأهم في تكوين الرجل وجدانيّاً وعقليّاً، هو الدين وقلبه التوحيد، صانع العادات والتقاليد والنظرة إلى الوجود ككل، مما يفيد أن النموذج النظري الملمح إليه يدور في سياق المعنى الوجودي الأعمق، قلب الحياة ومَعِينُها، والحافظ لسيرها واستمراريتها؛ أي الله، كمقولة إبستمولوجية في المقام التالي، لكونها معطى عقديّاً راسخاً. أما حركة النموذج واشتغاله فيدلان تماماً على توجه التحليل وأحكامه. كما يقول المسيري: "يجب أن يدرك الباحث أنه لا يأتي للنص أو للظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية."[١٠]

وقد يتوارد إلى رُوع القارئ سؤال مفاده: ما مسلمات المسيري الكُلية والنهائية؟ فيجاب عن المطروح بالإحالة إلى مصدرية وعي فيلسوفنا، ومنبع رؤيته الكونية: "النموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي، وأساسه القرآن والسنة، اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة، والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية."[١١] ولا عيب في تبني أرضية معرفية ترتكز على معطيات عقدية نابعة من مرجعية الدين، خاصة إذا عرفنا أن تاريخاً وحضارة بأكملهما قد تأسسا على هدي الدين المشار إليه وتسديده، وإمكانية تكرار الفعل والحدث واردة، مبرزين، من خلال ما قلنا، أن التوحيدية عمق نموذج المسيري المعرفي ومحركه، فيتولد الاجتهاد والإبداع معاً.

---

[٩] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٦م، ج١، ص٢١.

[١٠] المرجع السابق، ص٢١.

[١١] المسيري، عبد الوهاب. **المسيري، فقه التحيز؛ المقدمة**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، ص١٠٦.

٢. تشعب النموذج، وتراوحه بين الإضمار والإعلان، وتنصبه خريطة للإدراك والفهم:

ويزداد التحليل رسوخاً ووضوحاً، إذا عمدنا إلى بيان النموذج على أساس أنه شبكة تصورية تتحكم في مفردات الفهم وعناصره، وتوليد المعقولية إزاء العالَم بمكوناته منها؛ سواء أَأُعلن الـمُتَبَنى وأُبرز، أم أُضمر وأُخفي، وفي كلتا الحالتين يصدر الوعي عن مشكاة نظرية وتصورية، تحفظ للوعي تحركه المتوازن قبالة الظواهر. يقول المسيري: "كلمة نموذج كما أستخدمها هي الفكرة المجردة والمحورية في عمل ما والتي تتجاوز العمل ولكنها كامنة فيه وفي كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة."[١٢] وهنا يضعنا الكاتب في مفارقة المتجاوز والكامن، فكيف يستقيم الجمع بين مستويين في فاعلية النسق وضعاً ورفعاً؟ يظهر ارتفاع التناقض بالتسليم بأن لكل مفكر معتقداته ومسبقات الفهم عنده، وتالياً عقله يتحرك ويشتغل تجاوباً مع إملاءاته وإن لم يسمها، مما يعني الحضور تسليماً، والتجاوز بعدم إعلانها وإسفارها، في كل ثنايا البحوث والأعمال.

وهنا أزعم أن المسيري تبنى التوحيدية بهذا الشكل، فالوعي بها حاضر في أعماقه، ويوظفها في نقده وقراءته وحكمه، وإن لم يعلنها أو يسمها ظاهريّاً، وإلا من غير المعقول -ولو جدلاً- أن يبدع من فراغ، ودعاة الموضوعية غارقون في وَهْم المطابقة، وما أبسطه من تصوير! إذ "التلقي الموضوعي المادي للمعلومات يؤدي إلى تراكم المعلومات الصماء التي لا تقول شيئاً، والتي تخفي كثيراً من الرؤى والتضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيزة، كما أن المعرفة الذاتية لا تفيد كثيراً في عملية معرفة العالم الخارجي."[١٣] ويسلمنا المسيري -مرة أخرى- إلى مفارقة منطقية، فلا الموضوعية مجدية ولا الذاتية، فكيف نعرف؟ يطرح المسيري التفسيرية بوصفها بديلاً للذاتية والموضوعية العاجزتين على استكناه الواقع، وتعرّف صيرورته، "وعلى ذلك، فإن معيارنا لا ينبغي أن يكون الدقة أو كثرة المعلومات، أو مطابقة معلوماتنا للواقع، وإنما المقدرة التفسيرية... أكثر تفسيرية... أو أقل

[١٢] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٠٠.

[١٣] المرجع السابق، ص٢٨٨.

تفسيرية،"[١٤] بزعم أن الواقع ليس فيه ما يشرحه، أو يطابقه، كما أنه غير خال مما يدل على مكوناته، واستنتاجاً مقدرة الوعي على إعطاء نوع من القراءة، متوزانة ومتوافقة مع توجهات الأشياء وسيرها، مولّدة القبول والرضا، وإن لم يترجم ذلك إلى أشكال إجرائية.

وتتأكد التوحيدية ناظماً لنسق المسيري الرؤيوي، بإبراز أهمية النموذج المنبثق من عمق قيمي مشدود إلى أحكام تقويمية وجودية ومعرفية، وجمالية وأخلاقية، وبذلك تقوم شاهدة على أن الوعي إزاء نفسه، والواقع والتاريخ، ليس بسيطاً سطحيّاً، يستعجل الفهم والحكم، وإنما زبدته تراكب عمليات إدراكية، تبدأ مع الإحساس المباشر، لتنتهي مع أكثر التأويلات والخطابات عمقاً واستيعاباً للواقع ومشكلاته. يقول المسيري: "ينطلق المنهج التفسيري من الإيمان بأن إدراك الإنسان للواقع وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين لا يتحكم تماماً في سلوكه، فالفكر الذي يحرك إنساناً ما لا يتطابق مع سلوكه، فالنظرية تختلف عن الممارسة، والواقع المركب يمكن أن يقوّض من أوهام الإنسان ويمكن أن يدعمها. كما أن هناك نتائج غير متوقعة من الفعل، بحيث تكون الثمرة خلاف القصد."[١٥] فما نحسبه خطية في الفهم هو أحوال اختزال واستعجال يمارسهما البشر إزاء الوقائع، بظن تعرفها والتحكم فيها، في حين أن الفهم قد لا ينتبه لعناصر تبدو في الظاهر غير ذات بال، لكن هي في كنهها أهم مما سار وراءه الباحثون، كما يظهر من أعمال الفلكيين والفيزيائيين، فكم من مُكتَشف تحقق بتنويع التفسير، وإدراج معطيات الرؤى العديدة في التوصل إلى نتائج ظُن أنها يقينية أو خالدة، غير أنها لم تصمد أمام أكثر النظريات حداثة، مما يعني أن التفسير الأحادي اختزالي، عكس الحال في التوحيدية التي تؤمن بمقدرة متجاوزة تعطي السنن فعلها، والظواهر طبيعتها، فعلى الرغم من أن الأرض واحدة وتسقى بماء واحد، إلا أن نتاجها متنوع.

٣. فاعلية التوحيد، ونمط المعرفة الناشئة منه:

إذن؛ ميل الوعي إلى التعامل مع الكون بنوع من التحرر المنضبط، يجعله أركز في نتائجه، فيمتلك فسحة في تعديلها، ولا يُظن بأنه قد تماهى، خاصة بسعيه إلى "إدراك

[١٤] المرجع السابق، ص٢٨٩.

[١٥] المرجع السابق، ص٢٩٥.

الوحدة الكامنة وراء التنوع."[١٦] وهنا نلتقي مع روح التوحيدية وظلها إبستولوجيّاً، عملاً معرفياً يتجاوز الظواهر؛ رغبة في سفر حمولتها، بمعنى العمل بالإحالات، فكل شيء في الوجود يتكلم ويحمل معنى، وظاهره من مستوياته، ولا يقف عند أعتابه، وهنا تماماً البون الشاسع بين الرؤيتين التوحيدية الإلهية الدامجة والموحدة، والرؤية العلمانية الوضعية الفاصلة.

فنحن إزاء وصال في تعالج مع فصال؛وعي يقرأ العالم على أساس أنه وحدة، وإن تكاثرت مظاهره، ووعي يفكك الوحدة ليتسمر أمام معطياتها الجزئية، وهنا نعود إلى إشكال جوهري عرفه العقل البشري منذ أيامه الأولى؛ هل العلم كليات تدرج تحتها الجزئيات، أو أن الجزء كفيل بالمعنى بما يحمله، من غير التفات إلى ما حوله؟ لذا، نجد الوحي ملحّاً على الذهاب من الظاهرة إلى مُتَرَتباتها؛ طبيعية كانت أو اجتماعية أو أخلاقية، وهذا يدل على أن المسيري توحيدي إبستمولولوجيّاً، وليس عقديّاً فحسب، وأن الوعي التوحيدي تراوح بين الخالق والمخلوق؛ "فالله سبحانه ليس كمثله شيء، فهو غياب إمبريقي كامل، ولا يمكن أن يدرك بالحواس، ولكنه في الوقت نفسه، أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يلتحم بنا ويجري في دمائنا، ويصبح جزءاً من عالم الصيرورة؛ أي إن الحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسد مادي، وإيمان الإنسان به هو عنصر ذاتي، فهو في القلب، ولكنه ليس ذاتياً تماماً، فهو يستند إلى العلامات والقرائن المادية مثل سنن الطبيعة."[١٧]

ففاعلية التوحيد معرفيّاً تكمن في أنه يستحضر الله -سبحانه- مقولةً تفسيريةً تعمل على تسويغ الحاصل وجوديّاً، من غير إسقاط الاعتبار الطبيعي شرطاً للفهم مكملاً؛ إذ إن السنن العلنية كونيّاً، هي إرادة الله تكوينيّاً، فمعرفتك القوانين الناظمة لسير الوجود وتحركه، اطّلاعُك على مراد القدرة الإلهية، من غير تجسيد ولا مفارقة، بل المحايثة يصنعها الوعي بأدواته، فيرى الأمر شهادة بظواهر الحدوث، وغيباً بردّ الأمر إلى منبثقه، فتتجلّى

---

[١٦] المرجع السابق، ص٣٠٣.

[١٧] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص١٣٤.

التوحيدية كأسلوب فهم ونموذج له، ويرفع العقل وبقية الملكات من اللحظة الحسية، إلى الخاطرة العقلية، إلى الواردة القلبية، فتتشابك الأدوات، ويرتفع الغموض على الوقائع فتبنى النظريات ويتولد العلم؛ "فلحظة بدء العالم لحظة إبستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادة، إله عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنساناً، أي يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسد؛ أي إن ثمة اتصالاً وانفصالاً."[١٨]

زد على ذلك، فإن العالَم نسبة إلى الإنسان، هو نتاج تصورات وأفكار تناسلت من معطى أول، كان كلمة الله الممنوحة للبشر، التي مثّلت أرضاً يقفون عليها ولا يلتصقون بها؛ إذ منها ينطلقون إلى ما هو أرحب وأفسح، وكل معرفته الكشف عن تواصلات المستويات الوجودية المتفاوتة، وكيفية إحالة بعضها إلى بعض من ناحية، وكيفية إحالتها إلى الأرفع منها. ولو تتبعنا فلسفات الإنسانية منذ فجرها الأول، لألفيناها محاولة لردم الفارق بين الأدنى والأعلى. وبما أن سمات الحضارات تتأثر بنوع الردم ومصدره، فإن التوحيدية بوصفها إجابة عمّا طرحِ تفترض المرجعية النهائية المتجاوزة "للطبيعة والتاريخ والإنسان. (هذه المرجعية) هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة، لن تختزل ولن تلغى... كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي،"[١٩] يمارس التعقل بنوع من الفصل والوصل في آن.

٤. النموذج التوحيدي ومعياريته التصديقية:

وهنا نتذكر أكثر تفسيرية وأقلها، مما يعني أن التوحيدية إبستمولوجيّاً تؤمن بالحقيقة المتوزعة وغير المركوزة في نطاق بعينه، فبعض موادها يفيض من المبدأ الأول، وبعضها مبثوث في سياقات الطبيعة، وبعضها الآخر مدفون في جنبات النفس فطريّاً، والتلاقح بينها يفضي إلى المعرفة المتوازنة، الممكنة من التفسير في غير وثوقية مغلقة، والمتأهبة للتبدل

---

[١٨] المرجع السابق، ص١٣٥.

[١٩] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ٢٠٠٣م، ص٣٧.

إن ظهرت قرينة تدفع إلى التعميق والتجاوز، وأغرب التأسيسات أن الله –سبحانه– ضمانة ذلك كله معرفيّاً؛ فهو المسافة وتعريفها، وعامل إزالتها وباعثها، والحاث على الزيادة والمشير إلى محدوديتها، والقائل إن المعرفة درجات، وكلما سافر الوعي البشري من نقطة، وُصِل –لا محالة– بعمق الوجود وغايته، وهنا تضمن التوحيدية عدم الطغيان، أو لا تزعم بلوغ نقطة التحكم الإمبريالية، بزعم النهائية المطلقة، كما درجت النظم العلمانية على السعي إليه والترويج له، "...والهدف من وجود الإنسان في الأرض هو زيادة معرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية والهيمنة عليها من خلال التقدم المستمر الذي لا ينتهي، ومن خلال تراكم المعرفة وسد كل الثغرات وقمع الآخر إلى أن يخضع كل شيء،"[٢٠] ويستحيل العالم إلى مادة استعمالية توظف للقهر والإخضاع، وتالياً ترتفع كل الخصوصيات، فلا نهاية للسعي، سوى السيطرة على كل شيء، ولحظة السيطرة لحظة النهاية، وتتحول كل ملكات الوعي إلى خادم للغرض المشار إليه، غير مكترث ولا آبه بنطاقات الخصوصية، على أساس أن الكون لا خصوصية فيه ولا تفرد؛ لأن مدار الحركة قائم على "فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس عن العالم."[٢١]

وكل الطموح النظري للتوحيدية؛ العمل على الدمج بين مستويات الوجود، في إطار من التعقل لا يلغي الأبعاد الروحية والقيمية والإنسانية، بوصفها أعمق الضمانات التي تحفظ لمنجزات العقل تواضعها، وكذلك بوصفها خط الرجعة للوعي حتى لا يغترب في خضم العنفوان الإنساني فيتلافى الطغيان، كمآل طبيعي للفصل بين المستويات الوجودية. لكن، من اللازم الانتباه إلى الفارق المفصلي بين الدمج توحيديّاً والوحدة التي يتعسفها الوعي العلماني، بقرينة أن الدمج يقرأ الغيب في الطبيعة والكون والإنسان، ويعمل على إثماره والزيادة فيه لتجلية الخصوصية. أما العلمانية فهي تدمج باعتبار السمة الواحدة لكل الموجودات في غير تفرد، فكل شيء من سِنخ واحد. وأعتقد أن المآل لكلا التصورين واضح تماماً.

---

[٢٠] المرجع السابق، ص١٣٥.

[٢١] المرجع السابق، ص١٠٥.

فالتوحيدية -حسب التحليل السابق- نموذج معرفي بديل، يستحضر الطبيعي والإنساني، ليقرأ فيهما الإلهي المتجاوز، ضمانة العقل المتثبت أمام نتائجه، غير المغرور، الذي يكتشف التوازن في كل شيء، ليحيل قواه الإدراكية إلى مبلغ اللطف في الأشياء، وأنها وجدت لنفعه لا لأذيته، فلا نحتاج إلى حركات احتجاجية خضراء ولا حمراء، لنعت الفوضى التي سببها البشر جراء أسلوبهم في الفهم والعمل، فتضحى ناصية الأمور في يد صاحبها، وما على البشر سوى العمل على دفعها إلى نهاياتها المعنوية والأخلاقية والجمالية والنفعية، في غير طغيان ولا تسلط على مصائر المخلوقات؛ طبيعية كانت أو بشرية.

إن من وظيفة الإبستمولوجيا تصحيح مسار العلم والمعرفة، حتى في تطبيقاتهما، فلا يضير أن يدعو العلم إلى أخلاقية الفهم والممارسة ومعنويتهما. يقول فيلسوف التوحيدية، المسيري: "فنحن نؤمن لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة، تفصل الإنسان عن الطبيعة، وتميز أمة عن أخرى وفرداً عن آخر."[٢٢]

ولو افترضنا مقابلاً للتوحيدية في التقريرات السابقة، لكانت العلمانية، التي تعتقد بإنسانية واحدة، متناسلة من أصل طبيعي واحد، ولا معنى للفرادة فيه، ويقدر الوعي على التعرف إلى الناس كما الطبيعة تماماً، وكما أخضعت الأشياء المادية لمقاييس النظر المادي في الـمُكنة، فعل الأمر نفسه مع الاجتماع الإنساني والأخلاق البشرية والنفس الإنسانية، وبذلك تظهر حضارة إنسانية معولمة واحدة، يحيا البشر فيها نتاج سيطرتهم على الطبيعة والتاريخ، في شكل رتيب دائري، من نقطة يبدأ وإليها يؤول.

ثالثاً: المنهج المعرفي التوحيدي: المنبثق والقواعد

رأينا سابقاً أن التوحيدية ليست إطاراً عقدياً يسلِّم المؤمن به وبمضامينه وحسب، بل هي سياق تصوري وإطار إبستمولوجي، مؤهل لأن يشكل البديل بالنسبة إلى نظريات

[٢٢] المسيري، **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١١٠.

المعرفة الكلاسيكية، كما يمكن أن تتحول التوحيدية من الوظيفة الإنتاجية للمعنى، إلى الدور النقدي التقويمي للفلسفات الوضعانية والتفكيكية وما بعدها، خاصة إذا راعينا العمق الإنساني والأخلاقي الذي تتمتع به التوحيدية، فليس من شأن الإنسان أن يفهم ويتعقل وحسب، بل من المهم أن ينظر إلى مآلات ما يفعل، ومدى انعكاسها على التجربة البشرية ككل، فمن اليسير أن أفتق الذرة وأفجرها. لكن، هل أتحمل أعباءها وما تجلبه على مستقبل العالم، من تهديد للوجود من حيث ما هو؟ لذا، نرجع بالوعي إلى نمط من النظر يصل المبدأ بالمنتهى، ويراعي النهايات ولو كانت بعيدة، ويستصحب –وعياً– مآل ما يأتيه، متدرجاً من مكان البدء، بتخيل الغاية، ومحيطاً بالارتباطات بين ما كان وما يمكن أن يكون، وهذا ما يفرق البشر في ممارساتهم العقلية والوجدانية والأخلاقية. فهم ليسوا آلات راصدة وحسب. وضمانة ما قررناه هو التوحيد. فما التوحيد؟ وكيف يتحول من معتقد إلى أسلوب إجرائي في الفهم والتفسير والتحليل والتصديق والحكم؟

١. التوحيد؛ الدلالة والمقولة:

ينبغي بداية ضبط مفهوم التوحيد، كما يورده عبد الوهاب المسيري، في كامل أعماله، ويستعمله بمعان، أظهرها: "التوحيد هو الإيمان بوجود مبدأ واحد هو مصدر وحدة العالم، وهو الإله. وهذا الإله خلق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويحدد أهداف الوجود الإنساني على الأرض والقيم الأخلاقية التي يجب على الإنسان الالتزام بها. وهذا الإله ليس جزءاً من الطبيعة ولا من مادتها، فهو (ليس كمثله شيء)، وهو كذلك ليس حالّاً في الإنسان والطبيعة بل يتجاوزهما."[٢٣]

ما أوردناه يحيلنا إلى عمق معرفي خاص ونوعي في تصوير التوحيد وعياً، فالتوحيد علاقة بين الله والعالَم بما فيه الإنسان –فلا يغنينا السبر في الذات أو صفاتها، وما يترتب من مشكلات عقدية مجالها غير الإبستمولوجيا– علاقة توجب النظر إلى الكون على أنه نتاج، وفيه مبدئية تغنيه بالمعنى والقيمة، كما تشده إلى غائية تسبغ كامل الوجود بمعنى

[٢٣] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص٢٥.

متجذر، مفاده أن الكون من/وإلى، وتالياً كل ظواهره ومظاهره والصلات بينها، نتاج عملية واعية هادفة مقصودة، تملأ أرجاءه بتحكمات قدرية وتغلغله من الأعمق إلى الأظهر، وهنا يكون لكلِّ وجودٍ معنى وقدر، ولكل فعل البشر قيمة وهدف، ونتاج ما سلف، حركة تاريخية مبصرة وليست عمياء تسير كيفما اتفق، بل منبثقها ومصبها مجعول جعلاً، وعلى البشر الإفادة من الوجود بوصفه وقوداً لتلك الحركة وحاثاً عليها.

وأود التنبيه على أن المسيري، أعلن التوحيد مبدأ، ونعته بسبب وحدة العالم، من حيثُ الطبيعة والخصائص، والحركة وعللها، والنهاية ومآلاتها. وأعجب ما في الأمر، أن الفلسفات الإنسانية من إرهاصاتها الأولى، وإلى تشابكاتها الحالية، هي بحث عن المعطيات الثلاثة الملمح إليها، واعتبار تنكبها، اعتمادها على فراغ إبستمولوجي، وهوة نظرية، فلا يمكن تسويغ التحليلات من غير افتراضات مبدئية ومَعَادية للأمور، وهنا نلتقي مع القاعدة الأولى للمنهج المعرفي التوحيدي، كما أبينه تالياً. والمبدأ بوصفه وظيفة وجودية هو سبب تكوّن العالم، وبوصفه وظيفة معرفية هو ما يجمع فهمنا، ويلملم تفكيكنا للعناصر والمعطيات الخاصة بالطبيعة والتاريخ والاجتماع. وما يدقق في المعنى المستفاد، أن المبدأ متجاوز، بوصفه مفارقاً لماهية ما كوّنه وخلقه، لكنه ملازم له، فيحفظ تماسكه وبقاءه وصيرورته، فلو خلناه غير متحقق، لانهار سُمك الأشياء وبروزها، وتحولت إلى العمى المطلق، ولم تحفظ كيانها طرفة عين، فاعتبروا يا أولي الألباب!

فالوعي أيضاً لا يتماسك نظريّاً إن فقد مبدأ بنائه، ولحمة جمعه، وتلك ضمانة الوعي المتوازن، وبغيرها لا يستقيم فهم ولا يستقر، وإن شئت علامة، فولِّ بنظرك إلى ما بعد الحداثة وما تفعله في الوعي الغربي، من تفكيك، وموت الله، ومن بعده الإنسان، ثم نهاية كل شيء لغير معنى؛ إذ "من الواضح أن إزاحة الإنسان عن المركز وتفكيكه ونزع القداسة عنه ليست مسألة مزاج شخصي أو أزمة نفسية عارضة، وإنما هي ثمرة منظومة حضارية كاملة، ولا يمكن فهم هذه الظاهرة إلا في إطار تحليل حضاري فلسفي عام... ."[٢٤] وأزعم أن عمق التحليل ينتهي بنا إلى أن المنظومة ككل تفتقر إلى الناظم الصارم من

[٢٤] المسيري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٦.

خارجها، فما تشكل من الداخل تضيع تسديداته عن نفسه بداية، ثم عما يتكلم فيه ويوجهه، وهذا ما حصل تماماً للوعي الغربي، فمن نسي الله، نسيه الله، كما يحب المسيري أن يقرر.

وتتأكد وظائف التوحيدية، إذا أخذنا مآلها في الاعتبار -وهنا أطبق منطق التوحيدية عليها- لأن "النظم التوحيدية تؤدي إلى وجود ثنائية أساسية هي ثنائية الخالق والمخلوق، وبناء على هذه الثنائية وعلى هدي ما يرسله الخالق من رسالات تنشأ ثنائية أخرى هي ثنائية الإنسان والطبيعة، فهو ليس جزءاً منها ولا تجري عليه قوانينها، لذا فهو يتمتع بحرية الاختيار... يختار ما يفعل وما يترك، بناء على اعتبارات عديدة؛ بعضها نفعي هدفه تحقيق منافع مباشرة غالبا مادية، كما أن بعضها اعتبارات لا مادية (إيمانية أخلاقية) هدفها إشباع روحي ونيل رضاء الخالق، وبالتالي فهو ظاهرة مركبة فيها بُعد غير مادي، وهو أوضح برهان على وجود هذا البُعد في الكون."[٢٥]

وعليه، يتعمق وعي الإنسان إبستمولوجيّاً، إزاء ذاته والعالم، عندما يدرك أن الكون ليس واحداً، وإنما يتألف من طبيعتين متغايرتين، وأنه قائم على ثنائية مركزية، تجلب على التعقل ثنائية في الإدراك والحكم، فمقاييس الأشياء ليست واحدة، ومنها الإنسان، قيمة ذاته، إذا قورن ببقية الكون، والغريب ما يمنحه ما قيل، هو الله خالقه؛ إذ أنشاه من طبيعة متجاوزة ومحايثة في الآن عينه، جسمه أرضي، وقيمه وأخلاقه ومعاملاته وعلاقاته، رغم ملازمتها لصاحبها، غير أنها لا تحكم بشرطيات الطبيعة ولوازمها، دلالة على تعاليها، وهذا دليل في نفسه على صدقية المبدأ، وعلى وظيفته ناظماً وجودياً للعالم، وناظماً معرفياً للوعي، فيستقيم التحليل، ويمكن التقويم، خاصة إذا أردنا الغائية التي تستحثه على الفهم والعمل، طبقاً لمنافع متجاوزة للآني والعاجل، وهنا يتقاطع العلم مع الأخلاق، فلا يجاوزها كما لا يتنكبها ويضعها شرطاً في الاعتبار الأدائي لممارساته.

إذن؛ لا الوجود ولا الوعي يعملان بغير مركز "هو المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع... مطلق مكتف بذاته، لا ينسب لغيره، واجب الوجود، لا يمكن أن تقوم رؤية

---

[٢٥] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، ص٢٥.

العالم بدونه."[٢٦] ويتأكد لدينا أن تشكيل مبدأ الاعتقاد والتصور للعالم، مستحيل إن لم ينبن على مركز ونقطة بدء، والأمر شبيه بمعادلة تصورية؛ رؤية إلى العالم تستدعي وحدة نظرية وتصورية، وهذه لا تتولد بغير ركيزة أولى تمثل أساس الوعي الأول ومعطاه المباشر، ويا ليت شعري، كم أضعنا من الفرص إذ ذهلنا عن جدوى المبدئية وضرورتها الإبستمولوجية، ولكن المشكل ليس أن نخطئ، وإنما أن نتمادى في الخطأ. وبالمناسبة، فالتوحيدية بوصفها مؤمنة بالاجتهاد، تسمح بالخطأ وإن كانت لا تقصده؛ إذ لا تؤمن بتمام المطابقة، وذا من معاييرها التصديقية؛ "لأن العالم صاحب الأطروحة لن يقول هذه الرؤية الموضوعية، ومن ثم يضفي عليها قدراً كبيراً من النهائية، بل سيقول بكل تواضع هذا اجتهادي الذي أعتقد أنه أكثر تفسيرية، وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه."[٢٧] ونفسية كهذه، حاول تخيل واقعها الاجتماعي والتاريخي وحتى السياسي، وتعرف موقفها من الآخر، وكيفية تعاملها مع الكون ككل: أبروح متغطرسة متعالية، أم بمزاج متواضع مخبت، يرى مبدأ الأشياء في كل شيء، وإن لم يكن في أي شيء؟ "وهذا ما نعبر عنه بقولنا إنها تحوي عنصراً من الغيب، والغيب هنا هو غير المادي الذي لا يقاس، ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة والواحدية المادية، فاللاحدود والمجهول موجودان في صميم الظواهر الإنسانية والطبيعية، ولذا، سيطمح العلم إلى التوصل إلى قدر معقول من المعرفة يسمح بتفسير قدر كبير من الواقع دون تفسيره كله."[٢٨]

وتتقد فاعلية التوحيدية باعتبار حمولتها النظرية، التي تصور العالم بغير إخلال، وتولّد علماً لا "يركز على الكلي دون الجزئي أو على الجزئي دون الكلي، ولن يركز على الخاص دون العام أو العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع والانقطاع دون الاستمرار، فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط، وهو ليس كلاً عضوياً مصمتاً، وإنما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل

[٢٦] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص١١٢.
[٢٧] المرجع السابق، ص٤٤٦.
[٢٨] المسيري، **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١١٢.

شخصيتها، ولكنها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكليات، ولكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها."[٢٩]

تجمَّع لدينا من التأسيس للتوحيدية إطاراً ومعنى، ما يغني لاستجماع قواعد المنهج المعرفي التوحيدي، ليس بوصفها أشكالاً ناظمة للفهم ومولِّدة له فحسب، بل تتعدى ذلك لتمثل فلسفة المعرفة وناظمها، ومراحلها وأسلوبها، ثم ضابطها ومعيارها في النقد والتقويم. فالقواعد تستعمل للإنشاء والتأسيس، ثم الفهم والتعقل، والتحليل والتفسير، ثم الحكم والتصديق. فالتوحيدية من وجه للتأسيس، ومن آخر للمراجعة وإيجاد البديل، أو الكشف وإبراز التحيزات والولاءات المتنوعة لمختلف النظريات والفلسفات والأطروحات، حتى ما يعد علميّاً بحتاً ومجرداً، لا صلة بينه وبين الانتماءات المذهبية.

ومن خلال قراءاتي لمجمل ما كتبه المسيري وألّفه، فإن التوحيدية عنده، تتوزع تبعاً لأربعة معالم ونواظم، تنظم الوعي إزاء نفسه ومضامينه، كما تجاه العالم بجميع مكوناته، والتاريخ وسننه، والمجتمع وطبائع العمران فيه، وهكذا. وفي ما يأتي القواعد وبعض المؤشرات التفسيرية عليها:

القاعدة الأولى: الوعي بين حدي المبدئية والمَعَادِيَّة، أو من جذور الوعي إلى ثماره

تدخل المبدئية والمعادية في كل الظواهر والمعطيات ومولدات الوعي، والوجود في جميع مستوياته، مما عدا الخالق سبحانه. ونمعن في التحليل بالوصل بين الأساس العقدي الذي تقوم عليه التوحيدية والقاعدة الآنفة، بوصف المعرفة نتاجاً لرؤية كونية ولدتها مرجعية مؤسسة، خاصة إذا كانت عقدية. وكما أسلفنا، فإن عبد الوهاب المسيري خلاصة إرث تربوي عميق يعود بجذوره إلى الكتّاب، وإلى الأسرة المصرية المتشبعة بالرؤية والالتزام الديني بالحياة، وأكيد أنه توارد على خاطره أكثر من مرة الآية القرآنية التي تقول: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) ثم تحولت إلى مضمون نظري تسرب إلى أعماق عقله، وتالياً صاغ وجدانه توافقاً مع الحقيقة العقدية المستفادة من تلك

[٢٩] المرجع السابق، ص١١٣.

الآية، التي تشكل محور الحياة الإسلامية بمختلف تفاصيلها. فالمردود المعرفي للحقيقة الإيمانية السابقة، هو أن الكيان الإنساني ومحيطه الوجودي بظواهره الكثيرة والمختلفة، بدأ بترتيب أول، فهو من أصل، وليس معطى مبعثراً هائماً لا جذر له، بل الأمر على النقيض تماماً؛ فكل شيء له أول، وكذا الموجودات بأصنافها وهيئاتها انبثقت من أصل وجودي جعلها وخلقها، وهي في تمام الحال راجعة إلى معاد، ومن غير المعقول ألا تؤول، فما بدأ -لا محالة- ينتهي، شيئاً ماديّاً كان أو أمرا معنويا، اتصل بالطبيعة الغاصة بالكائنات، أو بالاجتماع البشري وتطوراته التاريخية، مصدقاً لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف:٣٤)

فالفهم إذا اتجه تلقاء أي شيء ينبغي أن يضعه في حدية إدراك وتصور، ليتمكن من وضعه في إطاره الوجودي والمعرفي؛ لئلا يتيه وراء التفريعات التي قد تذهله عن مبتغاه، فيخبط خبط عشواء، فالتدقيق إبستمولوجيّاً له أهميته، وحسب المسيري، فإن: "لكل نموذج معرفي بعده المعرفي؛ أي إن خلف كل نموذج معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كُلّية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي."[٣٠] فالقاعدة الأولى تضعنا -وفق فيلسوفنا- في معرض النظر إلى كل ما يقف أمام الوعي في نطاق من المنطلقات والمصبّات، ولا يتخيل فهم بغير مسلّمات وفروض تعد المنطلق له، زيادة على البُعد الغائي الذي يستحث الفهم على التعقل أكثر للاستفادة، والتزود منه لما هو أنفع وأفيد.

وأزعم أن كفاءة التوحيدية تكمن في توظيفها على أساس أنها آلية في الكشف عن الكوامن المسبقات، وعن المضمرات التي يبيتها العقل البشري ووجدانه إزاء ما يفعل أو يقول أو يفكر، في حدود اشتغال من/إلى إضافة إلى أهليتها للبناء من منطلقات معينة للوصول إلى أهداف يفترضها. وعليه، إذا شئت تصوراً أبلغ وأركز فانطلق من أنَّ لكل معطى بدايةً ونهاية، وما يزعم من وضع الشيء بين قوسين، أو تعليق الحكم، هو في عمق التحليل نوع من المسبقات التي تُوَجِّه الذهن إلى شكل من التناول للأمور،

[٣٠] المرجع السابق، ص٣١.

واستنتاجاً لا بدايات من فراغ، كما لا نهايات ليست فيها معقولية الغرض والنتيجة. وكلُّ دأبِ فِقْهِ التحيز وديدنه الكشف عن المنطلقات والمستهدفات، لكل مشروع فكري أو فلسفي. لذا، من اللازم الانتباه إلى أن "عقل الإنسان لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصماء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع فهو ليس سلبيا وإنما فعال."[٣١] وأجلى مظهر لفاعليته وعدم خموله أمام ما يستقبل، هو إخضاعه له، لجهاز تصوراته السابق ولغرضه منه، فيتدخل عليه بالترتيب والتقديم والتأخير وإعادة التشكيل بما يتوافق ومنظومته في النظر، وهذا ما يجعله يمارس عمليات تراوح بين المنطلق والغاية؛ أي المبدأ والمعاد، سواء فعل ذلك وعياً، أو بصفة بنيوية كامنة. والفارق يظهر بالممايزة بين نمطين من التلبسات بالمسبقات، فالتحيز "تحيز واع واضح، وآخر غير واع كامن. أما التحيز الواعي فهو تحيز من يختار عقيدة بعينها (أيديولوجية) ثم ينظر من خلالها، ويقوم بعمليات دعاية وتعبئة في إطارها. أما التحيز غير الواعي، فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل أولياتها وأطروحاتها، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعياً بذلك."[٣٢] ما يهمنا من النص الذي أوردته أن البشر جميعاً متحيزون، وإن تنوع تحيزهم، المهم خضوع أذهانهم ووجداناتهم وكل منظومات حياتهم، لمسبقات نظر، وأواليات تعقل، ولا عقل بغير حكمة تحكم تفكيره ونظره، ومن الحكمة الفعل للغاية والغرض، فإذا نظرت إلى ظاهرة طبيعية أو اجتماعية أو تاريخية أو معرفية، ضع في حسبانك أنها ذات مأتى وهي إلى مصير، وإن تباين شكل التحليل لكل منها.

الإفصاح عما سلف تعوزه الوسيلة الكفؤة القادرة على ذلك، وليس عن اللغة محيص، ومرجع ذلك اعتمادها على المجاز لقطع المسافة الفاصلة بين الدال والمدلول في جميع ميادينه، "فالصور المجازية هي جزء أساسي من عملية الإدراك، وهي بالتالي مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية ورؤية الكون، وخير وسيلة للتعبير عنها. ويوجد داخل كل نص مكتوب أو شفهي نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادة ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها للتعبير عن النموذج وبالتالي تتضح مرجعيته

[٣١] المرجع السابق، ص٣٢.

[٣٢] المرجع السابق، ص٣٦.

النهائية... ."[٣٣] والوجود –تجوّزاً– هو نص وكذا لواحقه، وإذا شئنا المماثلة بين المكتوب والشفاهي والوجود، قلنا إن الإنسان –وكل نظريات المعرفة لديه– يسعى إلى بلورة المرجعيات المؤسسة لمعقولية العالم لديه، وإذا قصد إلى فهم ما عند الآخرين فعل الشيء نفسه، فما من مفردة طبيعية أو إنسانية إلا ولها خلفيتها ومرجعيتها.

"وحينما يسلك الإنسان، فإنه لا يسلك بوصفه رد فعل للواقع المادي بشكل مباشر شأنه في شأن أي كائن طبيعي، وإنما بوصفه رد فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبته، ومن خلال عقله المبدع الذي يتفاعل ويقيم، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، أو أشواق ومعان، أو رموز وذكريات، ومن خلال المنظومات الأخلاقية والرمزية التي تحدد له مجال الرؤية،"[٣٤] التي تتعدى نطاق المعطى المادي السطحي، إلى المترتبات المعنوية المتعدية إلى أفق الإنسانية الرحيب المتصل بالكيان الوجودي، الذي يقول أكثر مما تحمله الطبيعة في ظاهرها. وهنا نلتقي مع سر المفارقة الوجودية التي يتصف بها الإنسان بوصفه جامعاً لأبعاد الوجود الفسيحة الممتدة إلى الماضي فالحاضر فما يأتي، ويسقط الاعتبارات الملح إليها على إدراكه للأشياء، فيعيها في سياق من المبدئية والمعادية، تشعره بأنه ليس بسيطاً وإنما مركباً تماماً، فيتفرد وينفرد. يقول تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (النمل: ٦٤).

القاعدة الثانية: أصول التكون، ومسبقات التشكل، وسياقاته

إن إدراك الأمور في منبتها، والسعي إلى تعرف أصول منشئها، ومسبقات تكونها، لتعرف حاضرها، بتصور بداياتها، للكشف عن أعمق جذورها، كل ذلك يفصح عن ماهيتها وحقيقتها.

وإذا كانت القاعدة الأولى قد وضعتنا في إطار الفهم العام؛ في بدء الوعي ومنتهاه، فإن الثانية تميل إلى أخذ الوجه الأول من القاعدة السالفة، وتعمل على تركيزه وتطبيقه من وجه سبر العوامل الأولى والدوافع الحاثة على بناء الأشياء وتشكيلها، فمن درى وشهد

[٣٣] المسيري، **اللغة والمجاز**، مرجع سابق، ص١٨.

[٣٤] المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٧٦.

أسباب الظواهر عرف البواعث التي قامت وراءها، وبالتالي يسهل عليه الإحاطة بالوجه المبدئي لها، خاصة ما له صلة بالظاهرة الإنسانية في تميزها، وبالتبع يكون الأمر مع الظواهر الأخرى بوصفها خلاصة العمل البشري ووعيه.

لكن، من اللازم الإلماح إلى تصوير المسيري لحقيقة البشري الإنساني؛ إذ يشير إلى أنه "لا يمكن الاكتفاء بدراسة السلوك الخارجي للإنسان، بل لا بد من فهم دوافعه الداخلية (وكما أسلفنا، فإن ثمة فارقاً بين الحجر والطفل اللذين يسقطان من علٍ، وبين قطعان الأغنام ورياض الأطفال، وبين الطبيعة/ المادة والإنسان). فمثل هذه الرؤية القاصرة (بغض النظر عن لا إنسانيتها المقيتة) هي رؤية غير دقيقة؛ لأن الدوافع (خيرة كانت أم شريرة)، وأشكال الوعي (مهما يكن زيفها وانفصالها عن الواقع المادي)، والمعنى (أي الدلالة الداخلية التي يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر) مهما تكن سطحيته أو عمقه، تشكل جزءاً أساسياً من الواقع الإنساني."[٣٥]

إذن؛ الفارق المبدئي بين الرؤية المادية العلمانية، والرؤية التوحيدية القائمة على التفسير المفتوح، هو السماح للعناصر الأولى التي كوّنت شخصية الإنسان وبداهته أمام الأشياء بالدخول بوصفها عنصراً مهمّاً في توجيه إدراك الشيء وتحديده، حتى وإن زعم أنه من السخف والأسطورية والخيالية بمكان، فالعلم من طبيعته العجز عن إدراك مستويات وجودية تتعدى أسلوبه الإمبريقي المادي، ومن المفترض أن يلتزم إزاءها التواضع والصمت، لا أن يقول فيها برأيه ويرفضها، فقط لأنها لا تتماشى ونمطه الإدراكي، وهذا ما يدفعنا إلى الإقرار بشكل مغاير للمعرفة يستحضر مكونات الوعي ومسبقاته ولا يلغيها، وفي ذلك ما يسهل السبر وتعليل تصرفات البشر تلقاء أنفسهم والعالم، فتمتد المعقولية وتتشابك اعتباراتها حتى إلى العناصر المهمشة والمرفوضة.

وتفيد التوحيدية في مرتبة التحليل الثانية، في الكشف عما ورائيات المواقف والأحكام والظواهر بتنوعاتها، ويزيد الإثمار معرفيّاً بتناول الوعي البشري بملكاته على أنه مؤلف من تسبيقات تحول بينه وبين بساطة التشكل، وأنَّه من التركيبية بحيث من غير

---

[٣٥] المرجع السابق، ص٢٩٠.

المعقول إسقاط البواعث والأسباب السابقة التي ولدته، ودائماً الظواهر معه، مادية كانت أو معنوية، "فالواقع ليس بسيطاً ولا جامداً، وأن ما نرصده فيه هو مجرد مادة خام، وبالتالي فالأرقام والإحصاءات ليست نهائية، بل إن آراء الآخرين (وأساطيرهم وأوهامهم عن أنفسهم) هي الأخرى مجرد مواد خام وليست محددات نهائية للسلوك. وهذا الواقع له مستويات مختلفة، ودوائر متداخلة متصلة منفصلة. ولكل ظاهرة منحناها الخاص وفرادتها. والعلاقة بين العقل والواقع ليست بسيطة ولا آلية. فالفاعل الإنساني لا يستجيب مباشرة للمثير، وإنما يستجيب للمثير كما يتصوره هو نفسه، فالذات بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام وخيال وأيديولوجية ونوايا وذكريات، عنصر أساسي في عملية الإدراك."[٣٦]

وأود في المستوى الذي بلغناه من التحليل، أن أنوه بمسألة غاية في الدقة، وهي أن تمييز المسيري بين الظاهرة الطبيعية والإنسانية، لا يقود إلى الاعتقاد بعدم وجود تشابه بينها -على الأقل- في الخط التكويني خِلقيّاً، ذلك أن الظاهرتين كلتيهما من مأتى وأنهما إلى مصير، وتخضعان لسنن، وإن تفاوتت في طبيعتها وفي تحكمها في مفرداتها؛ فالجبرية طبيعيّاً ذات سمات خاصة، وطبائع العمران والاجتماع والنفوس لها سمتها المتميزة. لكن، لكل سنن عمل وتحرك، والفارق يكمن في طريقة التناول وأسلوب التعاطي مع كليهما، إضافة إلى التمايز الجوهري في خصائصهما. ولا يعتقدن أحد أن التمييز يقود إلى الاعتقاد بأن الظاهرة الإنسانية عشوائية صدفية اتفاقية، وأنّ تعرفَ كنهها مستحيلٌ، وأزعم أن فيلسوفنا لم يقصد المعنى الوارد تماماً، وإلا لا فارق بينه وبين اللاأدريين في شيء، في حين أن الظاهرة الطبيعية صارمة وجبرية، ووعيها ممكن، بتحويل الظواهر إلى صيغ رياضية جبرية يُتحكم فيها وتستغل لصالح الإنسان ونفعه، و"لذا فالخرائط والنماذج والصور التي يحملها الإنسان في عقله ووجدانه تحدد ما يمكنه أن يراه في هذا الواقع الخام، فهي تستبعد وتهمش بعض التفاصيل فلا يراها، وتؤكد البعض الآخر بحيث يراها هامة ومركزية."[٣٧]

---

[٣٦] المسيري، عبد الوهاب. **الإنسان والحضارة**، القاهرة: كتاب الهلال، ع٦٢٢، ٢٠٠٢م، ص٣٥٥.

[٣٧] المرجع السابق، ص٣٦٢.

فكل الحضارات —وكثير من البشر فيها- حُبْلَى بالـمُسبقات التي شكلت رؤيتها، وكونت خارطتها الإدراكية بوحي من العناصر التفكيرية السابقة، التي يستحيل تلافيها في رصد الواقع وتصويره، ومن ثم الحكم عليه؛ فما يعرف بالنظريات العلمية، هي في عمق التحليل، وجهات نظر تستجلب معطيات سابقة، فتعمد بوساطتها إلى الإبعاد والتركيز، والإبراز والإخفاء. وحينما تواجهنا ظاهرة غريبة (أو أي ظاهرة)، سنحاول معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، فنحن نعرف أن أي ظاهرة (فكرية أو علمية) لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركباً من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه ورؤاه وعنصريته.[٣٨] والمنهج المعرفي التوحيدي تظهر فاعليته التفسيرية، في كونه يستهدف في القاعدة الثانية، فهم العوامل المكونة للظواهر، وهنا يكشف عن خصوصياتها وتحيزاتها وانتماءاتها وولاءاتها، ومن ثم تنتفي مقولة كونية المعرفة وإنسانيتها الواحدة والوحيدة، وهنا نتذكر ما ينعته المسيري بإمبريالية المعرفة، أو اللحظة العلمانية النماذجية الواحدة.

واستنتاجاً "يجب أن نكون مدركين للمنظومة القيمية التي ننطلق منها والفلسفة التي نصدر عنها،"[٣٩] فإذا أدركنا المنطلقات سهل علينا فهم كثير مما يبدو غامضاً للوهلة الأولى، وتمكنّا من التقويم وفق رؤية خاصة، تملك قوتها بمقدار تناسقها وعدم تناقضها، فلا تتراوح بين مستويات من الحكم ملفقة، وإنما تعي أن تجارب الآخرين وتجارب الذات من باب أدعى، لها منطلقاتها وتحيزاتها وأحكامها، وكذا إيمانها وتنكبها، وصعودها وسقوطها، وهكذا.

القاعدة الثالثة: الاعتبار بالمآل، والإثمار الأخير، أو الوعي بضريبته وعبئه

وهي تتضمن العمل على تصور وافتراض نهاية للأشياء كما هي، إذا كانت من الماضي؛ أي وجدت وتشكّلت، وافتراض مآلاتها إذا كانت في طور الحراك وصيرورته، فالوعي في تناوله لمعطياته في المستوى الثالث يدرك الآفاق التي تشد الحاضر بوصفها

[٣٨] المسيري، **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١٠٠.
[٣٩] المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٩٤.

مستقبلاً له، لتعرف محفزات الفكر وغاياته. وهنا من اللازم التمييز في التحليل بين نهاية الظاهرة؛ ومآلها؛ فتلك قسرية إكراهية، تنبثق من اعتبارات قدرية، ويغيب عنها الوعي الظاهر. أما هذه فناشئة من اختيار منتبه يعي ما يفهم، ويريد، ويعمل.

وحتى تجتمع فاعلية التوحيدية وتتولد منهجاً مثمراً؛ ينبغي أن يتحقق وعيٌ ذو وجهين، أحدهما يتصور البدايات، والآخر يفترض المآلات ويحكم على النهايات ويقومها ويناقشها، وبذلك تلتئم أطراف الفهم، من بدء التصورات ومنبثقها وصولاً إلى معادها. وتعد القاعدة الثالثة تتمة للوجه الثاني من القاعدة الأولى ومفصّلة لها، على أساس أن الثانية تكتشف الأمور في منشئها وتؤسس لها اعتبارات التكوّن. أما الثالثة فهي تذهب بها إلى ما تنتهي إليه حتماً، إلماحاً إلى ما أشرنا إليه بادئ التحليل، من أن لكل بداية مآلا (نهاية)، وأن جميع ظواهر الوجود ومظاهره، بما فيها المعنوية وأخصها الفكر ونتاجاته، إلى مصير حتماً، والوعي المتفوق هو القادر على تعرفها لتفهم مسارات الأفكار ورحلتها، وكيفية تحولها من حال إلى آخر، عبر انزياحات وإضافات ومكتسبات، تضيف أو تقلل تبعاً للظروف المحيطة بها.

ولا يغيبن عن خاطرنا تماماً؛ أن التوحيدية كما أنها متفوقة في الكشف والسبر عن مُسبقات الأمور، فهي بالتتبع متمكنة من التنبؤ والتوقع لما سيكون، مثلما يفيدها الحال المشار إليه أيضاً في التأسيس، وبناء المعرفة، وإنتاج المعنى؛ فالمقاصدية والثمرة المرجاة، هما من محركات الوعي الدالة على تمكّنه ونفوذه، فلا معنى أن يفعل الإنسان بغير قصد، وكذا التاريخ والطبيعة من قبيل أولى، وجل كتابات المسيري غاصة بهذا المعنى، فالرجل لا يكتب مراناً وتزجية ولأنه يريد، بل هو منخرط في استراتيجية معرفية وفلسفية، وإجرائيّاً؛ سياسية، قائمة على اكتشاف الآخر واستكناه سريرته المعرفية، كما يحاول الربط بين بعض النهايات ومكوناتها الأولى، ويفترض أن هناك ارتباطاً بين إرهاصات تاريخية موجودة اليوم، ومآلات ستفضي إليها تجربتهم الحضارية، التي ستجر على البشرية كلها سلبيات تركيبتها، وإيجابياتها إن توفرت.

أما الغرض من وراء العمل العميق الذي قام به، فهو فض الارتباط بين المنجزات التي يمكن الإفادة منها، وولاءاتها العقدية والأيديولوجية، ومضامينها الفلسفية، ثم السعي إلى تشكيل نمط مخالف من الأطر التي يمكنها أن تحيط بالتجربة البشرية إنسانيّاً، وتعمل على توجيهها وفق قيم التوحيدية التي تؤمن بالإنسان وتبغي استعادته من بين براثن العلمنة المسلّعة والمشيّئة لكل مظاهر الخصوصية البشرية. وفي هذا الصدد، يقول المسيري: "ولعل إدراكي المبكر لهذا التطور للفكر الغربي قد غيّر من الصورة الإدراكية التي أنظر من خلالها إلى هذه الحضارة. فقد لاحظت -على سبيل المثال- أن هذه الحضارة ربما قد بدأت بإعلان موت الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكنها انتهت بإزاحة الإنسان عن المركز، لتحل محله مجموعة من المطلقات أو الثوابت المادية مثل: المنفعة المادية-التقدم-معدلات الإنتاج-قوانين الحركة... مطلقات أو ثوابت يتم اختزال كيان الإنسان المركب إليها."[٤٠] يشير النص السابق إلى الطريقة التي اتبعها المسيري في توظيف التوحيدية بالقاعدة الثالثة للكشف عن نهايات الوعي الغربي ومآلاته، فضلاً عن بيان كيفية تدرج التوالد لأنظمة الحياة ومؤسسات المجتمع، من عمق معرفي قد لا يؤبه له تماما؟

إن تلازم التوحيدية والتجربة الإنسانية؛ تأسيساً، وفهماً، وتحليلاً وتفسيراً، وحكماً وتصديقاً، يظهر أن "الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن الذي لا يرضى بسطح الأشياء،"[٤١] ويعمل على وصل المعطيات المباشرة المرصوفة أمامه بمصيره الوجودي الذي يؤرقه باستمرار. فالبشر لا يغفلون عن الوعي بالمصير بوصفه دائرة من دوائر الأسئلة الخالدة والكلية والنهائية التي يطرحونها على أنفسهم دائماً، مما يوحي أن مقولة إدراك الأمور في نهاياتها ومآلاتها ليست عبثية، وأنها مفروضة تعسفاً، بل إن من عمق الوعي أن توضع النهاية نصب التعقل، ليكتمل ميزان النظر وقسطاسه.

وما يمكننا من طموح القاعدة الثالثة، استصحاب الوارد في التوحيدية نموذجاً، ذلك أن همها أن تقوم "بصياغة نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق

[٤٠] المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤.

[٤١] المسيري، **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١٠٨.

مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها، وهذا أمر حتمي لكل من الإدراك الإنساني اليومي ولإجراء أي بحث. وإذا كان الأمر كذلك، فإن من المستحسن أن ندرك أنه، لتحليل سلوك البشر، لا بد أن نحاول الوصول إلى النموذج الإدراكي الذي يحدد إدراكهم لواقعهم."[٤٢] وأزعم أن مذهب المسيري يُقرّ أنه من المستحيل الوقوف على محتوى النماذج الإدراكية، ولا اشتغالها بغير الاطلاع على المآلات التي يصبو إليها، وتعرّف الأغراض النظرية أو العلمية التي يسعى لتحقيقها، بوصفها مصداقاً تاريخيّاً واقعيّاً لوجود النموذج وتأثيره في المؤمنين به، ويزداد التحليل وضوحاً إذا قلنا إن النماذج تتباين تبعاً لمنطلقاتها والتساوق مع نهاياتها.

يقوم النموذج المعرفي، الذي يمثّل قاعدة لكل الرؤى البشرية، على ثلاثة تساؤلات جوهرية، يختص السؤال الأول بعلاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة؛ فهل الإنسان هو وجود طبيعي/ مادي محض أو أنه يتميز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة/ المادة؟ ويختص السؤال الثاني بالهدف من الوجود؛ فهل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ وما هو المبدأ الواحد للكون الذي يمنحه هدفه وتماسكه ويضفي عليه المعنى؟ أما السؤال الثالث فيختص بمشكلة المعيارية؛ من أين يستمد الإنسان معياريته؟[٤٣]

ما يهمني من التساؤلات التي ساقها فيلسوفنا، التساؤلان: الثاني والثالث، لكونهما يستبطنان عنصراً ملازماً لوعي الإنسان، مهما تعمقت تجربته الحضارية أو اتسعت، هو الهدف. فما الهدف؟ لا توجد ظاهرة ولا مظهر ولا علاقة، ولا مجتمع، ولا حركة من غير غاية أو هدف، وَهَمُّ المنهج المعرفي التوحيدي أن يضع الوعي بجماع أدواته أمام أفق الهدفية قياساً على المبدئية، ثم هو تالياً يسعى إلى الكشف عن أغراض الآخرين وأهدافهم. وليس في العالم فراغ، فكل شيء من/ إلى. وكذا السبر عن المعيارية تأكيد على المقاييس التي وضعت لتفهم الأشياء وتعقلها، وتقويم الاعتبارات الناظمة لممارسة الحياة، بتسديد من الغاية المضمنة في نطاق المبدأ، في حركية وديناميكية فاعلة. "ولتوضيح فكرتنا، قد يكون من المفيد أن نذكر بحقيقة بديهية، وهي أن كل الأشياء والظواهر

[٤٢] المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٠٠-٣٠١.

[٤٣] المرجع السابق، ص٣٠٤.

والأفكار المحيطة بنا، المهم والتافه، تجسد نموذجاً حضارياً متكاملاً، وتستند إلى رؤية شاملة تحوي داخلها إجابة عن الأسئلة الكلية النهائية التي تواجه الإنسان،"[٤٤] فتنعكس إجاباته على سائر تصرفاته، وعلى جميع مكوناته الباطنية الوجدانية والعقلية والنفسية، والظاهرية السلوكية والمؤسساتية، وما إلى ذلك. ومن شأن التوحيدية إظهار النهايات التي تلازم كل مشروع اجتماعي بمكوناته الفردية والجماعية، في مقام الكشف، أو تحديدها تربويّاً وتعليميّاً وتنظيميّاً في مقام التأسيس.

وتقف التوحيدية بالمعنى السالف ضد الأشكال العدمية في الفهم التي تنكر انشداد الوعي الإنساني إلى أفق الغائية، والعودة بالضمير البشري إلى الدائرة الهدفية من المحفزات القوية التي تسبغ جميع تصرفاته بالمعنى، "وإذا كان للوجود معنى، فتصبح لحياة كل إنسان معنى، وبالتالي يكون الإنسان كياناً مستقلاً ومسئولاً. وعلى العكس من هذا، لا يمكن تصور معنى لعالم تسود فيه الصدفة، وتتم فيه عملية الخلق بالصدفة المحضة."[٤٥]

والصدفية لا تنتمي إلى دائرة الأخلاق المباشرة وحسب، بل هي تأسيساً؛ موقف عقدي من العالم، إضافة إلى صلتها الوثيقة بالمعرفة، وطريقة ظهورها في سياق الفلسفات السوفسطائية المعاصرة التي تنعت بما بعد الحداثة. وعليه؛ فعنصر الهدفية هو من أركان المنهج التوحيدي الذي يقر للوجود بالغاية والهدف؛ سواء على مستوى التاريخ المباشر، أو الأحداث التي تليه بوصفها نتاجاً له ولمراحل تطوره المتطاولة. وهنا يلتبس معنى الغاية والهدف مع مصطلح النهاية بالتعبير الرؤيوي الغربي. لكن، من المهم الالتفات إلى " أن ثمة اختلافاً عميقاً بين مفهوم نهاية التاريخ (الحلولي الدنيوي)، ومفهوم يوم القيامة التوحيدي. فيوم القيامة هو نقطة تقع خارج الزمان، في الآخرة، وهو يعني أن الزمان التاريخي لن يصبح في يوم من الأيام خالياً من الصراع والتدافع؛ أي إن ثمة ثنائية لا تمحى ولا ترد إلى غيرها. أما نهاية التاريخ، فتتحقق داخل الزمان الإنساني وعلى الأرض، حين يؤسس الإنسان الفردوس على الأرض داخل الزمان، فهو فردوس أرضي."[٤٦]

---

[٤٤] المسيري، عبد الوهاب، والعظمة، عزيز. **العلمانية تحت المجهر**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٠.

[٤٥] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٥٦.

[٤٦] المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، القاهرة: دار الشروق، ط٤، ٢٠٠٥م، ص٢٥٨.

وما يعنينا من المنقول أن المسيري أقر؛ بأنه لا يوجد نسق معرفي أو نموذج حضاري، ليس له من غاية، حتى ولو أفضت كمآل إلى العدمية، فهذه بدورها تمثل مستوى من القصد، وإن تلازم مع المباشرة والسطحية والأرضية، غير أنه ليس الوحيد إبستمولوجيّاً، بل له ضده؛ أقصد الرؤية المؤمنة بحياة أخرى متعالية حصيلة التاريخ وثمرته. وهذه تعد من أقوى وأبلغ المحفزات التي تشرط الفعل، وتبعث على الحركة، وتستأمل الأفق باستمرار.

القاعدة الرابعة: الوعي بين الظواهر المتشعبة والإدراك التشابكي

إن تناول كل معطى في سياق شبكة ارتباطات وتواصلات، وبوصفه جزءاً ضمن كل، ينطلق من مبدأ ويؤول إلى معاد، وينعكس عليه مسار المعطيات الأخرى ويتأثر بها، كما ويفعل فيها بدوره، فتحدث جدلية تأثير وتأثر، ضمن دواعي التكون والسير، وكما في مضمار النهايات والمآلات؛ أي إن الوجود هو شبكة من الارتباطات والتلازمات، يقابلها خارطة إدراكية تصور الشبكة الوجودية من غير أن تعكسها تطابقاً. والمقصود من القاعدة الرابعة والأخيرة، هو إبراز أن الظواهر، وإن تتبعنا مسارها مبدئيّاً ومعاديّاً، وتعرفنا منطلقاتها وغاياتها، لا نغفل عن ملازماتها من الظواهر الأخرى سواء من جنسها، أو من نوع آخر مختلف. فقد يكون للشيء معنى إذا انفرد واستقل، ويلاصقه آخر على نحو مغاير تماماً، إذا اتصل بظواهر أخرى، وأدخلها في ميزان الارتباط والنشوء

"ومن ثم فإن هذا العلم سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظاهرة وتنوعها ومنحاها الخاص وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها، كما سيحاول أن يربط الواحد بالآخر دون أن يرد الجزء إلى الكل أو الخاص إلى العام، ودون أن يحاول فرض الاستمرارية على الانقطاعات، بل سيحاول أن يصل إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأخرى وتفصل بينهما."[٤٧] وفي ذلك المقدرة الحكمية والتصديقية من المنهج التوحيدي، بتعرف موقع الظاهرة وأهميتها وأولويتها ضمن سياق الظواهر الكثيرة، فتبرز مكانتها وفاعليتها في التأثير، حتى تستثمَر أكثر أو تتفادى.

---

[٤٧] المسيري، **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١١٤.

وفي القاعدة الأخيرة تختزل جميع القواعد الثلاث السابقة أو تُتَضمن، بوصفها قاعدةَ اختبارٍ وتأكدٍ من أن التصوير المعقود في تدرج الفهم والتحليل، متطابق وسليم، من ناحية المنشأ، والارتباط، والإفضاء. لكن، من الضروري الانتباه إلى الفارق الأساسي والنوعي بين المناهج المعرفية في تصويرها التشابك الوجودي للظواهر من جهة، وتشابك مقولات الوعي وبناه النظرية وأطره المعرفية من جهة أخرى. وأكثر الأمثلة التي يستعملها المسيري في ذلك، هي الفرق بين كل من: الإنسان الطبيعي والإنسان الإنسان أو الرباني، ووحدة الوجود المادية وحتى الروحية والتوحيد، والعلمنة والترشيد المادي، والتوحيدية والتسديد القيمي، والنزعة الجنينية الطبيعية المؤلهة للمادة، والنزعة الربانية المتجاوزة، وروح الصراع والسيطرة والإحلال، وروح التكامل والتعاون، والتعاقدية المدنية والتراحمية القيمية.

خاتمة:

لو فصَّلْنا أكثر في التوحيدية وتطبيقاتها، لما استوعبت مجلدات كثيرة ذلك. ولكن، ما يشفع لهذه المحاولة مرامُ رصدِ التوحيدية عند المسيري من شتات مؤلفات، والعمل على اكتشاف ناظمها النظري الكامن وراء التنوعات والتمثيلات الكثيرة، ويكفينا الإشارة إلى وجود إبستمولوجيا بديلة فاعلة، تؤسس وتبني وتنتج المعنى والمعرفة، وتقوّم وتحكم على نماذج الآخرين المعرفية، فتكشف عن ضعفها البنيوي، وتميل بها إلى التسديد والتصحيح، وكذا شأن المناهج البناءة التي تنقُض لتقيم، لا تنقُض لذات النقض. وكفاءتها الأساسية لا تقتصر على قواعدها -على جدواها- وإنما في انغرازها في تربة نظرية، تترجم فلسفة المسيري الكلية، في إطار رؤية معرفية تتسم بالقدرة الهائلة على التحليل، وإتاحة الفهم الثري، خاصة حالما وظَّف النماذج المعرفية بتركيبتها المعلنة والغائرة المضمرة، وبيَّن كيفية تتبع تتاليها، في صورة مركبة يصعب الإفلات من ضرورة التماشي معها في تشعباتها المختلفة، وصولا إلى اللحظات المآلات، أو الإفرازات الكثيرة؛ المقصودة وغير المقصودة.

وبذلك يكون المنهج المعرفي التوحيدي، متيحاً للفهم من بلوغ نوعية التحقق والموقف، ولا يصدر عن عفوية، غفلاً عن التأسيس والبناء المثمر. وفي الأخير يترجم ذلك

في إطار مشروع للحياة، مستند إلى المعنى المتعالي المستعيد للإنسان الرباني، والمجتمع التراحمي من براثن التعاقدية، وذئب العلمانية الشرس، الذي يؤول بالتاريخ إلى أوضاع القفص الحديدي؛ أي يفقد كل شيء معناه.

إذن؛ وقوفنا عند ممكن من ممكنات رؤية عبد الوهاب المسيري، في إطار قراءة وتأويل خاص ببعض مضامين مشروعه، لا يغني تماماً، عن ضرورة الانخراط في إطار قراءة نوعية مركبة تستجمع أجزاء الرؤية وعناصرها، ثم السبر عن مسالك فاعليتها، أو تكوينها، وصولاً إلى النموذج المتوازن المثمر، المنعكس على حياة الإنسان من حيث ما هو.

الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري

رحماني ميلود*

الملخص

يحتل موضوع الإنسان مكانة مركزية في فكر عبد الوهاب المسيري بصفة عامة. وقد تناولت هذه الدراسة مفهوم المرجعية بشقيها: المتجاوزة والكامنة، ثم تطرقت إلى رؤية المسيري للإنسان في المرجعية المتجاوزة بالحديث عن الثنائيات الفضفاضة، ولا سيّما ثنائية الخالق والمخلوق، ثم تركيبية الإنسان الذي لا يمكن اختزاله في بُعد واحد، مركِّزة على فطرية الجانب الروحي، ومن ثم فاعلية الإنسان التي بوأته مكانة الخلافة، وختِمت الدراسة ببيان معالم المشروع البديل الذي اقترحه المسيري، وبيان منطلقات هذا المشروع وخصائصه وشروط تحققه.

الكلمات المفتاحية: عبد الوهاب المسيري، المرجعية المتجاوزة، المرجعية الكامنة، الثنائيات الفضفاضة، الرؤية التوحيدية، المشروع الحداثي العربي الإسلامي.

Mankind in Abdelwahab el-messiri's surpassing frame of reference

Abstract

Mankind occupies a central position in Abdelwaheb Elmassiri thought. This study has dealt with the concept of intellectual frame of reference in its two types: surpassing and latent. It then studied El-Messiri's view of Man within the loose dualities, especially the duality of The Creator and the created. He views man as a composite that can't be reduced to one dimension ignoring the innate spiritual side which qualified him for the status of vicegerency. The study ended with introducing the milestones of El-Messiri's alternative project, delineating the projects basis, characteristics and the necessary conditions to allow this project to materialize.

Keywords: Abdelwahab El-Mesiiri, surpassing frame of reference, latent frame of reference, loose dualities, tawhidi worldview, Arabic Islamic modernity project.

---

* ماجستير في الفلسفة الإسلامية، يعمل حالياً أستاذاً بجامعة فرحات عباس، سطيف- الجزائر. البريد الإلكتروني:
rahmanimiloud@hotmail.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ١٥/١٠/٢٠١١م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢١/١/٢٠١٢م.

مقدمة:

ظلت مشكلة الإنسان موضوع تجاذب فكري وفلسفي بين مختلف المذاهب والتيارات الفكرية عبر التاريخ، وهو ما جعل الكتابة فيها مستمرة مع استمرار تفاعل الفكر وتحديات واقع الإنسان؛ الأمر الذي أنتج رؤى متعددة ومتنوعة، تبدو مكرورة أحياناً، لكنها تعبِّر في النهاية عن عمق المشكلة، واختلاف الرؤى الكلية النهائية لها.

وعلى الرغم من التطور المنهجي الذي عرفته العلوم الإنسانية والاجتماعية واتساع السقف المعرفي، إلا أن المشكلة ظلت ملازمة للفكر في كل مساراته عبر التاريخ الإنساني، بل ازدادت عمقاً في ظل هيمنة الحضارة الغربية، ما أدى إلى ظهور الفلسفات العدمية وموت الإنسان؛ الأمر الذي دفع إلى ظهور موجة نقدية عارمة من داخل النسق الغربي ومن خارجه للمآل الذي آلت إليه قيمة الإنسان. وفي هذا السياق يبرز إسهام المفكر الإسلامي العالمي عبد الوهاب المسيري في نقده الحضارة الغربية والنموذج المعرفي الغربي؛ إذ يحتل موضوع الإنسان مكانة مركزية في فكره.

وينصب اهتمام المسيري في جل إنتاجه المعرفي على نقد الحضارة الغربية ونموذجها المعرفي؛ الذي يشير فيه إلى ظاهرة ذات دلالة عميقة، هي التناقض الصارخ في تطور دلالة الإنسان وقيمته في الأنساق الفكرية والفلسفية في الحضارة الغربية، مما يدل على تصاعد معدل العداء للإنسان في المرجعية المؤطرة للفكر الغربي، التي يسميها المسيري المرجعية المادية الكامنة، التي ترفض كل شكل من أشكال التجاوز، فتتحول القيمة إلى المادة، وبذلك يتغير المطلق المعرفي. وفي المقابل فإن المسيري يطرح رؤية كلية عن الإنسان تصدر عن المرجعية التوحيدية التي اصطلح على تسميتها المرجعية المتجاوزة. وتظهر خطورة انحراف الرؤية المعرفية للإنسان في تمظهراتها على النظم السياسية والاقتصادية والثقافية والتربوية والأخلاقية والجمالية، وفي الرؤية للحياة والكون، سواء أكانت الأمة متحضرة أم متخلفة. فعلى الرغم من تطور الحضارة الغربية وهيمنتها، إلا أن انحراف رؤيتها للإنسان قاد الحضارة إلى انعدام القدسية وغياب المعنى للإنسان والحياة. كما أن غياب الفاعلية

في رؤية الحضارة العربية الإسلامية للإنسان -على الرغم من حفاظها على الرؤية التوحيدية- ساق الأمة إلى قاع التخلف.

وهنا تبرز أهمية طرح المسيري؛ سواء في نقده النموذج المعرفي الغربي في رؤيته للإنسان وما نتج عن هذه الرؤية من نظم حياتية، أو في بنائه رؤية بديلة نابعة من المرجعية المتجاوزة. ونظراً إلى سعة موضوع الإنسان عند المسيري؛ فإن هذه الدراسة لن تتطرق إلى الشق الثاني، وهو رؤية المسيري للإنسان في المرجعية المتجاوزة؛ وذلك لإبراز الفصل النوعي في الرؤية الإسلامية لتركيبية الإنسان، ومن ثم موقعه في نظام الكون، وأثر ذلك كله في النظم الحياتية للحضارة.

أولاً: المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة: مساءلة مفاهيمية

قد لا نعثر على مصطلح "المرجعية" في اللسان العربي وفق هذه الصيغة، غير أن ضرورة المساءلة تقتضي منّا العودة إلى جذر الكلمة والمفردات المتقاربة منها، على مستوى الاشتقاق اللفظي، والدلالي؛ ففي لسان العرب نجد مادة رَجَع يَرْجِع رَجْعاً ورُجُوعاً ورُجْعَى ورُجْعاناً ومَرْجِعاً، وتأخذ كلها معناها من فعل رجع بمعنى عاد، وأرجع بمعنى ردَّ، والترجيع في الآذان أي ترديد القول بعد المؤذن، ومَرْجِعُ الكتف ورَجْعها: أَسْفَلُها، وهو ما يلي الإبط منها من جهة مَنْبِضِ القلب.[1]

وعليه، فالمرجعية مشتقة من فعل رجع، أي عاد، والرجوع أو الرجعة هي العودة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ (البقرة: ٢١٠)؛ أي ترد أو تصير، مثل قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾ (الشورى: ٥٣) و"الرجوع في الأصل: المآب إلى الموضع الذي خرج منه الراجع، ويستعمل مجازاً في نهاية الشيء وغايته وظهور أثره،"[2] وتُرجع (بضم التاء)؛ أي تُرد. يقال: رجعته؛ أي رددته، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَئِن رُّجِعۡتُ إِلَىٰ رَبِّيٓ﴾ (فصلت: ٥٠)، وقوله عز وجل: ﴿وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي﴾ (الكهف:٣٦).

---

[1] ابن منظور. **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ج٣، ص٢٥٦٨-٢٥٧٥.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، مج١، ج٢، ص٢٨٧.

وفي مقاربة مفهوم "المرجعية" بمعنى الآية ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ (البقرة: ٢١٠)، فإن الله -سبحانه وتعالى- هو المرجع أو المرجعية العليا والنهائية لكل الخلائق؛ برها وفاجرها. وفي هذا المعنى يقول الفخر الرازي: "إن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون مُحدثون محاسبون، كانوا رادين أمرهم إلى الله، إلى خالقهم، فقوله (تُرْجَعُ الأُمُورُ)؛ أي يردها العباد إليه وإلى حكمه بشهادة أنفسهم"، ثم يلخص ذلك بقوله: "إن العباد يردون أمورهم إلى الله، ويعترفون برجوعها إليه، أما المؤمنون فبالمقال [أي اعترافاً] وأما الكفار فبشهادة الحال."[٣]

والمرجع مصدر ميمي بمعنى المعاد، أو ما يُرجع إليه؛ سواء كان مكاناً أو غيره، فنقول: كتاب مرجع؛ أي هو الذي يُرجع إليه في موضوع ما؛ نظراً إلى تخصصه فيه أو إحاطته به، ونقول: رجل مرجع؛ أي هو الذي يُرجع إليه في الحكم أو في الرأي. وبذا، فالمرجعية هي الفكرة أو العقيدة التي يُرجع إليها في كل الأمور، والتي تحدد توجه الإنسان في ما يخص حياته ومذهبه وملامح فكره، سواء أكانت هذه الفكرة أم العقيدة دينية غيبية كما هي الحال في الأديان، أو كانت غير ذلك كما هو الشأن في المذاهب الفكرية والفلسفية.

أما عند المسيري فهي: "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء ولا يرد هو أو ينسب إليها."[٤] ويعرفها أيضاً بقوله: "هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه، وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء."[٥]

---

[٣] الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٣م، مج٣، ج٥، ص١٩٦.

[٤] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مصر: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م، مج١، ص٥٤. انظر أيضاً:

- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٣٦.

[٥] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٤. انظر أيضاً:

- المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٦.

نلاحظ من التعريف الأول أن المرجعية تكون على مستوى الفكر. لذا، فهي فكرة جوهرية؛ أي الأساس الذي ينبثق عنه باقي الأفكار، وتكمن جوهريتها في كونها الركيزة النهائية الثابتة، ويُقصد بالنهائية أن نهاية التحليل يعود إليها. ومنه، فهي المبدأ الذي ترتسم به الرؤية، وتنبع عنه الأفكار، وينطلق منه المسار، وإليه تُرد كل الأشياء وتُنسب؛ فهي المطلق المكتفي بذاته كما في التعريف الثاني، وتمام إطلاقها أنها متجاوزة ومتعالية عن الأفراد والأشياء والظواهر، وحتى إذا كانت هذه المرجعية مادية متعينة فهي متجاوزة صاحبها؛ إذ تمنحه رؤية كلية نهائية للوجود، وتحدد له سلوكه في الحياة. لذا، لا نستغرب عندما يقول المسيري إنه عادة ما يتحدث عن المرجعية بوصفها أعلى مستويات التجريد؛ لأنها تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء، حتى إذا كانت مادية، وهو ما جعل نيتشه يتحدث عن المرجعية المادية بعد موت الإله باسم ظلال الإله؛ لأنها لم تخل من المسحة الميتافيزيقية.

١. مفهوم المرجعية المتجاوزة:

يستعمل لفظ "التجاوز" بمعنى التعالي. وفي المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، ورد مصطلح "تعالى" بمعنى "مجاوزة الحدود المألوفة"، وكذلك "مجاوزة العالم الحسي، والله جل شأنه متعال عن الكائنات جميعها."[٦] وفي هذا المعنى الأخير يستعمل المسيري مصطلح التجاوز؛ إذ يعرف المرجعية المتجاوزة بقوله: "المرجعية النهائية يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها، وهي ما نسميه المرجعية المتجاوزة (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية، هي الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرد إليهما."[٧]

ينسب المسيري التجاوز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة. ففي استعمال لفظة "نقطة" إبهام متعمد؛ تفادياً لتحييز المتجاوز في مكان أو زمان، أو تشخيصه في فكرة أو كيان مادي وهو ما تقتضيه صفة التجاوز والمتجاوز. فالتجاوز هو المسافة الفاصلة بين الله

[٦] مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣م، ص٤٧.

[٧] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٤، انظر أيضاً:

- المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٧.

المتعالي الخالق المدبر والكون، وهو ما يمكن أن نعبِّر عنه بثنائية الوجود الكبرى؛ طرفها الثاني أثر لطرفها الأول، ولذلك فهي ثنائية وليست إثنينية ندية، كما أن طرفها الثاني بدوره ينقسم إلى ثنائية أخرى هي ثنائية الإنسان والطبيعة، وبالرغم من أن الإنسان يعيش في الطبيعة ومحكوم بقوانينها، إلا أنه في السلم القيمي مستقل عنها بإنسانيته، ذلك أن الله المتعالي، يحكم ثنائية الكون بقانون إلهي هو قانون الخلق والتدبير والمصير.[٨] وأن الله تعالى أعطى الإنسان إرادة نسبية هي جزء من إرادته سبحانه وتعالى، وحمّله أمانة الاستخلاف، وهو ما يميز الإنسان عن الطبيعة، يقول تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب: ٧٢). ففي هذه الآية تظهر لنا ثنائية الطبيعة (الأرض والسموات والجبال) والإنسان، وأن الله تعالى ميز الإنسان بأن حمّله الأمانة، التي هي استخلافه في الأرض.

غير أن جوهر التجاوز في المرجعية المتجاوزة، لا يكمن في المسافة الفاصلة بين الله المتعالي والكون فحسب، بل "هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغى، فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه؛ أي إن الإنسان أصبح مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، كما أنه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه."[٩]

وإضافة إلى تجاوز الله تعالى الكون بثنائيته، فإن تجاوزه يشمل التاريخ أيضاً، الذي هو حركية الإنسان في الزمان والمكان، وهو تجلٍّ آخر لمركزية الإنسان ومجاوزة الله له؛ إذ إن الله تعالى هو محرك الكون: خلقاً وتدبيراً ومصيراً، من غير حلول في أحد عناصر الحركة؛ لأن الحلول يتنافى والإطلاق، وينسف التجاوز الكلي، وهو ما يتجلّى بوضوح في دعاوى وحدة الوجود؛ سواء الروحية أو المادية.

---

[٨] النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م، ص١١.
[٩] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٤.

ولما كانت ثنائية الإنسان والطبيعة، المنبثقة عن ثنائية الله والعالم، ثنائيةً فضفاضة كما عبَّر عنها المسيري، فإن الإنسان -في ضوء هذه الثنائية- يتمتع باستقلالية نسبية هي مرجع حريته، وهي التي تجعل عقله عقلاً مبدعاً توليديّاً وليس إدراكيّاً فحسب؛ إذ يمكنه تطوير منظوماته الأخلاقية والجمالية والفكرية وغيرها من المنظومات بما يتوافق مع احتياجات العصر الذي يعيشه، وكذا ظروف المكان والزمان وملابساتهما. وعليه، فقد أفرز التاريخ لنا حضارات متعددة في ظل المرجعية المتجاوزة التي عرفتها البشرية في تاريخها؛ أي إن نتاجها الحضاري اتسم بالتنوع، وهو تنوع مرده مقدرة الإنسان على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر، وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال تراكم تجاربه عبر التاريخ.

٢. مفهوم المرجعية الكامنة:

ورد في لسان العرب لفظ كمن يكمن كمونا، بمعنى توارى واختفى، وبمعنى دخل في أمر لا يفطن له،[١٠] أما في علم الكلام فقد جاء لفظ الكمون بمعنى الاستتار ببعض الأجسام، ومن ذلك قول بعض المذاهب بكمون النار في الحجر،[١١] وقد ذهب الأشعري إلى أن للكمون معنيين: الأول يعني المجاورة والمماسة، وذلك ككون حلول الجسم في الجسم، والثاني بمعنى أن الشيء حاوله فيكون ظرفا له ووعاء له.[١٢] والكمون في المعجم الفلسفي هو "ما ينطوي على الشيء بصفة دائمة، فيقال قوة كامنة، وفي مذهب وحدة الوجود ماهية الله كامنة في العالم، فالله عند اسبينوزا هو السبب الباطن لجميع الأشياء لا العلة المؤثرة فيها من الخارج."[١٣]

وهذا الأخير أقرب إلى مفهوم المرجعية الكامنة عند عبد الوهاب المسيري؛ إذ يعرفها بقوله: "يمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا

[١٠] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٩٣٣.
[١١] غنيم، سميح. **موسوعة مصطلحات علم الكلام**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٠٩٦.
[١٢] المرجع السابق، ص١٠٩٦.
[١٣] مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٥٣.

تسميتنا لها بالمرجعية الكامنة، ينظر للعالم على اعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي."[١٤]

من النظرة الأولى إلى هذا التعريف يظهر لنا أن المرجعية الكامنة تكمن في الطبيعة أو الإنسان؛ فلفظة "أو" دالة على أن المرجعية كامنة في أحد هذين الطرفين، وهو نسف للثنائية، وسقوط في الواحدية؛ أي المبدأ الواحد الذي تُرد إليه كل الأشياء.

والفرق بين الحلول والكمون هو أن الإله أو المرجع في حالة الحلول يكون خارج العالم، ولكنه يحل فيه؛ أي إنه متجاوز له في الأصل ولكنه يحل في الطبيعة أو في أحد عناصرها، أو في الإنسان. أما بالنسبة إلى الكمون في المرجعية الكامنة، فإن المرجعية تنبع من ذات الشيء لأنها أحد مركباته، فهي كامنة فيه، غير أن التحليل الأخير للحلول والكمون واحد، وهو السقوط في المادية، وتصفية الثنائية. لذا، نجد في كليهما أن المبدأ المادي هو الأساس الذي تُفسر به كل الأشياء وتؤول إليه. وعليه "لا بدّ أن تسيطر الواحدية المادية؛ وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير."[١٥]

ولما كانت المرجعية الكامنة مرجعية مادية، فإنها تقدِّم رؤية مادية لكل شيء؛ للطبيعة والإنسان، وتفسِّر التاريخ تفسيراً ماديّاً، وهي لا تكتفي بهذا، بل تسقِط الإنسان في متتالية مادية، فيصبح مقولة مادية ويمارس وجوده وفق رؤية مادية، ومنه فإن الطبيعة عالم مادي تتحكم فيه قوانين مادية مطردة كامنة فيها، تسيرها بشكل آلي حتمي ثابت وتلقائي. ولا يخرج الإنسان عن هذه المادية؛ إذ إنه يعيش تحت سقف الطبيعة يربطه بها حبل سري؛[١٦] فبهوائها يتنفس، ومن خيراتها يعيش، ولسلطة قوانينها يرضخ، فلا يمكنه أن يتجاوزها بأي حال من الأحوال، وبذا فإن "منطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي

---

[١٤] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٤. انظر أيضاً:
- المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٧.

[١٥] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٤. انظر أيضاً:
- المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٧.

[١٦] دوبو، رينيه. **إنسانية الإنسان: نقد علمي للحضارة المادية**، ترجمة: نبيل صبحي الطويل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٤م، ص١١.

يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماما مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة، ولذا تنادي المذاهب الأخلاقية المادية بأن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة، والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال وكل الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدأ المادي الواحد، فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع المادي."[١٧]

وكذلك الحال بالنسبة إلى تفسير التاريخ؛ فهو نتيجة حتمية للظروف المادية والاقتصادية، فتطور الإنتاج في كمّه وكيفه ووسائله، هو سلم تقويم الحضارة في تطورها وأفولها؛ إذ يُعدّ العامل الاقتصادي شرطاً ضروريّاً لتطور الحياة الاجتماعية والسياسية، وحتى الفكرية والثقافية.

ولما كانت المرجعية الكامنة تتسم بالواحدية المادية؛ أي توحّد الإنسان والطبيعة والتاريخ حول الأساس المادي الكامن، فإن العالم كله قابل لأن يُعرف وفقاً للقانون المادي؛ لأن المعرفة مسألة تستند إلى الحواس، "بل ويمكن تطبيق الصيغ الكمية والإجراءات العقلانية الأداتية على الإنسان، كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصيغ، ويتحول العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع للقوانين العامة للحركة (ومن ثم قابل للقياس والتحكم الهندسي والتنميط) وإلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها."[١٨]

ثانياً: التجاوز وتركيبية الإنسان

يتناول المسيري مفهوم "المرجعية المتجاوزة" بمعنى المرجعية التوحيدية، التي تجعل الإله متجاوزاً لعالَم الطبيعة والإنسان وحركة التاريخ، لكنه تجاوز تكاملي تفاعلي؛ بمعنى أن الله غير منفصل عن الكون كلية، وإنما هو تجاوز استعلاء يضع مسافة بينية بين الإله الخالق سبحانه ومخلوقاته، هذه المسافة هي التي تحفظ للإنسان قيمته ومكانته في الكون.

[١٧] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٨.

[١٨] المرجع السابق، ص٣٩.

إذا كانت أعمال المسيري عن المرجعية الكامنة تتمثّل في تحليله الظاهرة الغربية، التي شكّلت الحيز الأكبر من أعماله الفكرية، فإن المرجعية المتجاوزة كانت المنطلق العقدي والفكري والفلسفي الذي انطلق منه المسيري في دراسته؛ إذ يستدعي منهج النماذج التحليلية التركيبية الوعي العميق بالذات وحضوره الكامل لتبين الحدود والفواصل في دراسة الآخر، ولتكون الدراسة أكثر تفسيرية من غير تحيز للأنا أو الآخر. لذا، يأتي حديث المسيري عن المرجعية المتجاوزة في غالب أعماله عَرَضاً، لإضفاء تفسيرية أكثر في تحليل المرجعية الكامنة؛ إذ نجده يفصح عن مرجعيته التوحيدية في ديباجة معظم كتبه، خاصة تلك التي تتطرق إلى الحضارة الغربية بشكل مباشر.

ومعلوم أن الإنجاز المعرفي والمنهجي الذي أبدعه المسيري جاء إثر تحول كبير من الإطار المادي ممثّلاً في الماركسية إلى الرؤية التوحيدية. لذا، انصبت معظم أعماله على نقد الحضارة الغربية، بالنظر إلى مرجعيتها الواحدية المادية الكامنة؛ التي اختزلت الإنسان في بُعده الطبيعي/ المادي، وهو ما جسده المشروع الحداثي الغربي المنفصل عن القيمة. وقد اتسعت رؤية المسيري النقدية للحضارة الغربية لتشمل أغلب أعماله، في حين جاءت المرجعية المتجاوزة والثنائية الفضفاضة وتركيبية الإنسان والإنسانية المشتركة، بوصفها إطاراً مرجعيّاً لأعماله ولمشروع حضاري هو في طور التأسيس، فما الرؤية التي يقدمها المسيري عن الإنسان في المرجعية المتجاوزة؟ وما الموقع الذي يحتله فيها؟

١. التجاوز والثنائيات الفضفاضة:

يتخذ التجاوز بُعداً دلاليّاً واسعاً في المرجعية التوحيدية، يُحدد الأبعاد الكلية والنهائية للوجود من خلال معالم التوحيد والثنائيات الفضفاضة الناجمة عنه؛ إذ يرسم التجاوز أفق التعالي اللانهائي، ويُصور معالم التوحيد من خلال ثنائية الوجود الكبرى (الخالق والمخلوق) التي تضمن قداسة المسافة بينهما، فلا يُرد أحدهما إلى الآخر، ولا يُردّان إلى ما دونهما، وفي باقي الثنائيات الفضفاضة التي تعد المسافة مكوناً رئيساً فيها.

وتتضح فلسفة التجاوز عند المسيري في جدل الله والإنسان والطبيعة والعلاقات التي تربطها؛ إذ نجد المسيري يستخدم مصطلحي "المسافة" و"الحد" لتفسير هذه العلاقة؛ إذ

إن الخالق تعالى هو مركز النموذج المفارق والمتجاوز لمخلوقه، تفصله مسافة بينه وبين خلقه لا يمكن اختزالها، ذلك أن الله تعالى هو المطلق المكتفي بذاته؛ المتعالي على الزمان والمكان؛ وحيثيات المادة وقوانينها، وهو خالق الكون ومُدبّر أمره، هذه المسافة هي الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق، وكل انتهاك لهذا الحد هو انتهاك لقدسية المسافة التي تفصل بين الله وخلقه. لذا، فإن التجاوز هو الذي يعطي العالم (الإنسان والطبيعة) تماسكه، وهو ما يعبِّر عنه مصطلح التوحيد بمعناه الشاسع. يقول المسيري مبيّناً حقيقة التجاوز: "إن فلسفة التعالي الحقة تصل دائماً إلى أن وجود الإله يسبق كل الموجودات الأخرى، ومن ثم فهو سببها النهائي ولكنه منزه عنها وله وجود مستقل، وهو مركزها وهو الغاية التي تسعى نحوها. فالله تعالى هو المتعالي والعالي والعلي وهو (الكبير المتعال) البائن عن خلقه؛ أي إنه مركز الكون والمدلول النهائي المتجاوز للطبيعة والتاريخ المنزه عنهما. ورغم وجود مسافة تفصل بين الكائن المتجاوز العلي وعالم المادة، فإن له تجلياته في العالم المادي، فالمتجاوز والمتعالي هو اللامحدود اللامتناهي الذي يعبِّر عن وجوده داخل المحدود والمتناهي دون أن يُرد إليهما. وهذه التجليات تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي ولكنها تزوّده كذلك بقَدْر من التماسك وباتجاه متصاعد لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما في إطار مادي محض."[19] وتظهر هذه الثنائية في أول آية نزلت من القرآن الكريم، وهي قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ (العلق: ١)؛ إذ انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى،"[20] وهو ما يطلق عليه عبد المجيد النجار اسم "البينونة"؛ إذ يقول: "إن هذا التباعد في الحقيقة الذاتية بين الله والعالم تلزم منه بينونة مطلقة بينهما في الوضع، حيث يقتضي الكمال الذي هو صفة الله تعالى التعالي عن التحيز المكاني، سواء كان حلولا أو مجاورة أو غيرها من الأوضاع."[21]

وبالرغم من أن المسيري لم يتطرق إلى مفهوم "التوحيد" بمعناه الشائع؛ أي توحيد الذات والصفات، إلا أننا نجد صدى التوحيد في معنى التماسك الذي يمنحه التجاوز

[19] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٨.

[20] النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والواقع والعقل**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٣م، ص٤١.

[21] المرجع السابق، ص٤١.

للكون؛ إذ ينتظم الكون ضمن مجموعة من السنن التي تضبط حركته، ويؤكد تفاعلها وتكاملها وجود جانب متجاوز فيها على الرغم من كونه خفيّاً، وهو ما يسميه علماء العقيدة دليلَ النظام ودليلَ الحركة في الكون المادي (الطبيعة)، اللذيْن يشيران إلى المرجعية الإلهية لهذا الكون، بل إن خضوع الكون لله يتخذ معنى العبودية له، ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (النحل: ٤٩) وقوله عز وجل: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾ (الحج: ١٨).

ويمنح التجاوز الإنسانَ تماسُكَه أيضاً من خلال استقلاله عن الطبيعة، على الرغم من كونه جزءاً منها، وكذا تنوع طباع البشر واستقلال بعضهم عن بعض على الرغم من انتمائهم إلى الجنس البشري، وحاجة بعضهم إلى بعض، بما يؤكد الجانب الفردي في الإنسان إضافة إلى الجانب الجماعي فيه. ولإدراك عمق التجاوز والتوحيد في كلتا الظاهرتين (الطبيعية والإنسانية)، يستخدم المسيري النموذج المركب الذي يصدر أساساً عن الإيمان بالمرجعية التوحيدية المتجاوزة، وبوساطته يمكن أن ندرك جوهر التجاوز في كلتا الظاهرتين. يقول المسيري: "المطلق المكتفي بذاته الذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر وهو الذي يمنحُ العالم تماسكَه ونظامَه ومعناه، ويحدِّدُ حلاله وحرامه."[٢٢]

ويحلل المسيري معنى التماسك باستخدام النموذج التركيبي في كونه يتجلّى في مظاهر التوحيد، غير أنه ليس توحيداً عضوياً مصمتاً، ذلك أن مرجع التوحيد في الكون خارج عنه وليس كامناً فيه؛ إذ تستقل الظواهر بعضها عن بعض، مع أنها تُرد في كلها إلى ناظم يجمعها ويوحدها، بل قد تستقل جزئيات الظاهرة الواحدة عن بعضها بعضاً استقلالاً نسبيّاً يُؤكّد تركيبية الظاهرة؛ ووجود التجاوز هو الذي يمنحها تماسكها ووحدتها. يقول المسيري: "العالَم كُلٌّ متماسك، مُكوَّن من كليات متماسكة، مُكوَّنة بدورها من أجزاء غير مترابطة بشكل صلب وغير متجانسة بشكل كامل، ومع هذا فهي أجزاء متماسكة،

---

[٢٢] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٤.

لكلٍّ شخصيتُها، ولكنَّها لا تُفهَم إلا بالعودة إلى الكلِّيات. ولكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومرجع تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات."[٢٣] والشيء نفسه ينطبق على الظاهرة الإنسانية؛ إذ تتميز الظاهرة في عمومها بالتماسك، وتجمعها نزعة جنينية مشتركة (أي الجانب المادي فيها)، ونزعة ربانية (الجانب الروحي)، ومع ذلك تتعدد مظاهر الظاهرة الإنسانية وتتنوع تركيبيتها بما يؤكد استقلالية الأفراد في المجتمع الإنساني. لذا، لا يمكن رد الإنسان إلى الطبيعة/ المادة، ولا يمكن دراسة الظاهرة الإنسانية وفق مقاييس الظاهرة الطبيعية/ المادية، ولا العكس، مع وجود قواسم مشتركة بينهما.

وتأسيساً على ما سبق، فإن فلسفة التجاوز لا تُفهم إلا من خلال معاني الثنائيات الفضفاضة، وما يحكمها من علاقة فضفاضة هي الأخرى.

أ. الثنائيات الفضفاضة:

يستخدم المسيري الثنائيات الفضفاضة بوصفها أداة تحليلية لتحليل مضامين المرجعية المتجاوزة، مقابل الواحدية (الصلبة والسائلة)، التي تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة؛ إذ لا يمكن في إطار المرجعية المتجاوزة رد الأمور كلها إلى مبدأ واحد صُلب؛ إذ يتسم العالم بالتركيبية واتساع مظاهره وتنوعها، فلا يمكن الإحاطة به، ولا القبض عليه، ولا ردّه إلى ما هو دونه كما في المرجعية الكامنة. ومن هنا يقسم المسيري هذه الثنائيات إلى ثنائية أساسية تفاعلية، وهي الثنائية الكبرى، وتتفرع منها ثنائيات فضفاضة تكاملية مثل ثنائية الإنسان والطبيعة، وثنائية المادة والروح، وغيرهما من الثنائيات، ويتضح جوهر هذه الثنائيات في تفاعلية الثنائية الأساسية وتكاملية الثنائيات المتفرعة منها.

ب. الثنائية الأساسية:

الثنائية الفضفاضة الأساسية هي ثنائية الخالق والمخلوق، وهي ثنائية تفاعلية تقوم على أسبقية الخالق للمخلوق؛ أي تعالي الخالق عن جميع مخلوقاته، ويظهر وجه التفاعل

---

[٢٣] المرجع السابق، مج١، ص١٥٨.

في هذه الثنائية الأساسية، في أن الخالق -تعالى- على الرغم من تعاليه عن مخلوقاته، إلا أنه لم ينفصل عنها ولم يفارقها، فهو متصل بها، بفعله وتدبيره وحكمته وعلمه وإدارته للكون كله، فهو الفاعل في خلقه، ولفعله هذا تجلّياتُه في عالَم الإنسان والكون المادي. ولكن، مع هذا تبقى المسافة قائمة لا يمكن للإنسان اختزالها مهما بلغت درجة اقترابه من الله. يُعبِّر المسيري عن هذا المفهوم قائلاً: "أعتقد أن النموذج الأكبر (نموذج النماذج إن صح التعبير) هو المفهوم الإسلامي لله وعلاقة الإنسان به؛ فالله ليس كمثله شيء، ولكنه قريب يجيب دعوة الداعي (دون أن يحل فيه)، وهو مفارق تماماً للكون (للطبيعة والتاريخ) متسام عليهما، ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد (دون أن يجري في عروقنا)، وبإمكان الإنسان أن يقترب منه ولكنه لا يمكنه أن يتحد به. ولذا يظل أشرف المخلوقات في أكثر اللحظات قرباً منه عز وجل "قاب قوسين أو أدنى". فثمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة."[٢٤]

أما الطرف الثاني في هذه الثنائية (المخلوق)، فهو متفاعل مع الخالق تفاعل خضوع لفعل الله وتصريفه في الكون؛ وتسليم وإذعان لأوامره ونواهيه، ويتراوح هذا التفاعل بين تفاعل قسري لاإرادي مثل تفاعل الكون المادي وحتى الإنسان في جانبه الطبيعي، وتفاعل إرادي هو تفاعل الإنسان بما ملّكه الله من إرادة وحرية نسبيتيْن؛ فالإنسان عبد لله: قسراً في الجانب المادي فيه، واختياراً من جهة التكليف؛ إذ "يظل الإنسان صاحب هوية محددة وجوهر مستقل، ومن ثم فهو كائن حر مسئول. والمسافة بين الخالق والمخلوق يمكن أن تصبح ثغرة أو هوة إن ابتعد المخلوق عن خالقه، وانعزل عنه ونسي خصائصه الإنسانية (المرتبطة بأصله الرباني) التي تميزه عن بقية الكائنات. ولكن إن حاول الإنسان التفاعل مع الإله وتذكَّر أصوله وأبعاده الربانية التي تميزه عن الكائنات الطبيعية، فإن المسافة تتحول إلى مجال للتفاعل ويصبح الإنسان نفسه كائناً مُستخلَفاً في الأرض يشغل المركز، وذلك بسبب القبس الإلهي داخله وبسبب تفاعله مع الخالق."[٢٥]

---

[٢٤] المرجع السابق، مج١، ص١٦٢-١٦٣

[٢٥] المرجع السابق، مج١، ص٥٦.

وتتفرع من هذه الثنائية الأساسية ثنائيات فضفاضة أخرى، أهمها ثنائيات الإنسان والطبيعة.

ت. الثنائيات الفضفاضة التكاملية:

تتفرع من الثنائية الفضفاضة الأساسية ثنائيات أخرى فرعية عديدة تتميز بأنها ثنائيات تكاملية، مثل: ثنائية الإنسان والطبيعة، والمادة والروح، والغيب والشهادة، والمطلق والنسبي، والخير والشر، والذكر والأنثى، والذات والموضوع. وتشمل الثنائيات الفضفاضة أيضاً: ثنائية الكل والجزء، والعام والخاص، والسبب والنتيجة، والمحدود واللامحدود، والدال والمدلول، وغيرها من الثنائيات اللامتناهية، "وهي ثنائيات فضفاضة غير "إثنينية" أو "ازدواجية" أو "ثنائية صلبة". ففي الثنائية الفضفاضة ثمة عنصران قد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكنهما مع هذا يتفاعلان ويتدافعان، أما في الإثنينية فإن هناك عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، ولذا فإنهما يدخلان في صراع أزلي، وقد يكونان عنصرين متعادلين تمام التعادل فلا يتصارعان، وفي كلتا الحالتين لا يوجد تفاعل أو تكامل."[٢٦] لذا، نجد المسيري يطور نموذجاً تحليليّاً للتعامل مع هذه الثنائيات الفضفاضة، سمّاه "النموذج المركب"، وأشار إليه بمصطلحات أخرى، مثل: "النموذج المفتوح"، و"النموذج الفضفاض"، و"النموذج التعددي"، و"نموذج التكامل غير العضوي" وهي مصطلحات يتعدد استعمالها ويتغير مُسمّى كلٍّ منها بحسب موضوع الدراسة، ويقابلها النموذج الاختزالي الذي يختزل الظواهر في مبدأ واحد. لذا؛ يستعمل المسيري غالباً مصطلح النموذج المركب للدلالة على وجود عناصر متداخلة مركبة للظاهرة الواحدة؛ إذ يسمح النموذج المركب -في تعامله مع الظواهر- بوجود ثغرات بين أطراف الثنائيات الفضفاضة لا يمكن سدها، وهو ما يفسر وجود التجاوز الذي يعصم هذه الثنائيات من الوقوع في التلاحم العضوي أو السقوط في السببية الصُّلبة؛ إذ تحتفظ أطراف الثنائيات باستقلالها النسبي على الرغم من اتساقها وانتظامها في إطار كلي، وأهم ما تتميز به هذه الثنائيات الفضفاضة هو تداخل النسبي والمطلق؛ إذ لا ينقسم العالم

[٢٦] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٠٨.

بشكل حاد إلى نسبي ومطلق، بل يتفاعل النسبي والمطلق في الظواهر كلها ويتكامل. يقول المسيري: "لا ينقسم العالم بشكل حاد إلى مطلق ونسبي، فالمطلق النهائي الوحيد (المطلق المطلق) هو الإله المتجاوز، وهو مركز النموذج والنسق والدنيا الذي يوجد خارجها، أما ما عداه فيتداخل فيه المطلق والنسبي، فالإنسان يعيش في الطبيعة النسبية ولكنه يحوي داخله النزعة الربانية التي لا يمكن ردها إلى العالم المادي النسبي، ولذا فهو يشعر بوجود القيم المطلقة ويهتدي بهديها (إن أراد). والكائنات نسبية فهي تُنسَب لغيرها، ومع هذا لها قيمة مطلقة. لذا، لا يمكن قتل النفس التي حرَّم الله إلا بالحق لأنها مطلقة، ومن قَتَل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً. وأقل المخلوقات في الكون هي من صنع الله، ولذا فلها قيمتها المطلقة. وتداخل النسبي مع المطلق لا يلغي المسافة بينهما، ولذا فهما لا يمتزجان ولا يذوب الواحد في الآخر."[٢٧]

ومن هنا يتحدث المسيري عن مفهوم النسبية الإسلامية في الوعي الإنساني للوجود، فالكون خلق الله، والوحي خطاب الله، فالله هو المطلق (في خلقه ووحيه)، والوعي الإنساني بالكون والوحي نسبي؛ وفي ذلك يقول: "ويمكننا الحديث عن النسبية الإسلامية باعتبارها نسبية تنصرف إلى خطاب الخالق، فنحن نؤمن بأن ثمة مطلقات نهائية لا يمكن الجدال بشأنها، نؤمن بها بكل ما تحوي من عقل وغيب؛ منها ننطلق وإليها نعود، أما ما عدا ذلك فخاضع للاجتهاد والحوار."[٢٨]

وتتجلّى تكاملية هذه الثنائيات في أنها –على الرغم من استقلالها– تنتظم في إطار الكل؛ إذ يكمل بعضها بعضاً؛ فعلى الرغم من استقلال الإنسان عن الطبيعة وتمتعه بقدر من الحرية، إلا أن حريته نسبية؛ لأنه جزء من الطبيعة ولا يستطيع الاستغناء عنها والعيش خارجها. لذا، فالطبيعة تُكمِّل الإنسان الذي يتفاعل معها ويسخرها لخدمة أهدافه، ويتجلّى تكامل الثنائيات الفضفاضة بشكل أكبر في ثنائية الذكر والأنثى؛ إذ يستحيل استمرار النوع البشري، بل ويصعب استقرار النفس الإنسانية في غياب التكامل، وقد أسفرت حركات التمركز حول الأنثى في العالم بأسره عن تناقضات رهيبة أقلها حالة

---

[٢٧] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٩.

[٢٨] المرجع السابق، مج١، ص٥٩.

الاغتراب التي يعيشها دعاة هذه الحركات. وهكذا باقي الثنائيات الفضفاضة، حتى إن العلاقة السببية في الطبيعة هي سببية نسبية فضفاضة تؤكد وجود ثغرات لا يمكن القبض عليها بمنطق السببية الصُّلبة، ولا ردها إلا بقانون صارم يحكمها، وهو ما يؤكد التجاوز؛ أي احتكامها إلى مطلق خارج عنها.

٢. تركيبية الإنسان:

ترسم لنا فلسفة التجاوز خريطة إدراكية تُحدِّد مجال الرؤية وأفقها؛ من خلال ثنائيات فضفاضة، أهمها: الثنائية الكبرى الحاكمة، وثنائية الإنسان والطبيعة، ثم تأتي تركيبية الإنسان من ثنائية المادة والروح، وتأتي بعدها باقي الثنائيات تباعاً بما تتسم به من تركيبية تحوي داخلها ثغرات تؤكد الجانب المتجاوز فيها، ومن ثم فالإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن ردها إلى ما هو دونها (المادة)، ولا يمكن اختزالها في بُعد واحد؛ فهي تحوي من الأسرار والثغرات ما لا يمكن تفسيره تفسيراً ماديّاً محضاً، فالإنسان عالم معقد "يتشابك داخله المحدود مع اللامحدود، والمعلوم مع المجهول، والجسد مع الروح، والبراني مع الجواني، والسبب مع النتيجة، والعقل مع القلب، وعالم الشهادة مع عالم الغيب."[٢٩] ويجمِل المسيري ذلك في نزعتين تتنازعان الإنسان، هما: النزعة الجنينية والنزعة الربانية، وهما طرفا الثنائية.

فالطرف الأول في الثنائية هو الجانب الطبيعي، أو ما يسميه المسيري النزعة الجنينية، ويُعبِّر عنها أحياناً بالنزعة الرحمية، وهي تعبير عن البُعد المادي في الإنسان بكل أبعاده؛ سواء في نشأته وتكوينه، أو في ما ينشأ عن هذا البُعد من نزعات مادية، بما في ذلك حنينه الدائم إلى عالم البراءة الأولى الذي يعفيه من المسؤوليات الأخلاقية وتحمّل أعباء الهوية، غير أن المسيري لا يُفصِّل في التكوين الطبيعي/ المادي للإنسان، بل يكتفي بالإشارة إليه مثل قوله: "فثمة احتياجات طبيعية/ مادية، مثل حاجة البشر إلى الطعام والهواء والنوم والتناسل وتلبية كل ما يتعلق بتركيبهم العضوي (بغض النظر عن أماكن إقامتهم أو نمط الحضارة التي ينتمون إليه). فالإنسان هنا موجود مادي متجسد يشارك

[٢٩] المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٧٦.

بقية الكائنات في بعض الصفات، فمن حيث هو جسم، يخضع الإنسان للقوانين الطبيعية وضرورات الحياة العضوية؛ إذ تسري عليه وعلى بقية الكائنات مجموعة من الآليات والحتميات، لذا يمكن رصد هذا الجانب من وجوده من خلال النماذج المستمدة من العلوم الطبيعية (ويعبر عن نفسه فيما نسميه بالنزعة الجنينية)"[٣٠] بينما يسهب في تحليل النزوع المتطرف للإنسان إلى الطبيعة/ المادة؛ وهو ما يسميه بالإنسان الطبيعي/ المادي؛ وما ترتب عن ذلك في الحضارة الغربية المادية، ذلك أن حديث المسيري عن تركيبية الإنسان جاء في إطار نقده الحضارة الغربية ومرجعيتها المادية الكامنة، وما يتطلبه ذلك من ضرورة الرجوع إلى المرجعية المتجاوزة بين الحين والآخر، لإجراء مقارنة بينهما؛ إما بشكل مباشر، أو غير مباشر من خلال الحديث عن المرجعية المتجاوزة، بوصفها رؤية كلية نهائية وحيدة قادرة على تفسير ظاهرة الإنسان.[٣١]

أما الطرف الثاني في الثنائية فهو البُعد الروحي، أو ما يسميه المسيري النزعة الربانية أو القبس الإلهي، وهو في تعريف المسيري: "ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولِّد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس بإله، وأنه ليس بالكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباءً أخلاقية وإنسانية تشكل حدوداً وإطاراً له."[٣٢] كما يُعبِّر عنه في سياق آخر بقوله: "فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرَّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه؛ أي إنَّ الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف؛"[٣٣] فالروح أو القبس الإلهي هو تعبير عن وجود عنصر غير مادي في الإنسان ويُمثِّل جوهر تركيبيته، ووجوده هو الذي يعطي الإنسان معنى التجاوز؛ سواء في

---

[٣٠] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١١-١٢.

[٣١] للتفصيل في الجانب المادي من خلق الإنسان ينظَر:

- الأصفهاني، الراغب. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م، ص٧٢-٧٣.

[٣٢] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٨١ .

[٣٣] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٧.

ما يخص علاقته بالله، أو علاقته بنفسه، أو بالطبيعة. لذا، اتسم الإنسان بالتركيب والتعقيد، بحيث لا يمكن أن يُرَدَّ إلى بُعد واحد.

وقد فشلت الحضارة الغربية في تفسير الظاهرة الإنسانية، لإقصائها هذا البُعد الروحي في الإنسان، ذلك أنه لا يمكن تفسير هذا البُعد تفسيراً ماديّاً؛ إذ "لا تُوجَد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي أو الرباني في وجود الإنسان وسلوكه. ولهذا، فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي/ المادي."[٣٤] فوجود هذا الجانب الروحي هو الذي يعصم الإنسان من السقوط في حمأة المادية. لذا، يضع المسيري الإنسان الطبيعي/ المادي الذي يدور في إطار النزعة الجنينية، مقابل الإنسان الإنسان أو الإنسان الرباني الذي يدور في إطار النزعة الربانية.

وفي تحليل المسيري للجانب الروحي في الإنسان، فإنه يربطه دائماً بما يدل عليه في الواقع من مظاهر عدّة، مثل: النشاط الحضاري المتعدد الجوانب (الاجتماع، الأخلاق، الجمال، التدين...)، وقدرة الإنسان على الإبداع؛ إذ لا يهتم المسيري بهذا القبس الإلهي متى وجد في الإنسان وكيف. ولكن، بانعكاسه في حياته؛ أي بما يمكن للإنسان أن يدركه بتجربته الوجودية وإدراكه لذاته وواقعه الإنساني، بل يذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ يربطه بالحرية النسبية التي يتمتع بها الإنسان. لذا، فهو قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية وإعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر، "فالإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثُّره وفشله في محاولاته)، وهو تعبير عن إثباته لحريته وفعله في الزمان والمكان. والإنسان كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير نابعة من البرنامج الطبيعي/ المادي، الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضاً على خرقها، وهو الكائن الوحيد الذي طوَّر نسقاً من المعاني الداخلية والرموز التي يدرك من خلالها الواقع. وهو النوع الذي يملك ذاكرة قوية ونظاماً رمزياً أصبح جزءاً أساسياً من كيانه، حتى إنه يمكن القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرةً للمثيرات، وإنما يستجيب لإدراكه لهذه المثيرات وما يُسقطه عليها من

---

[٣٤] المرجع السابق، ص٦٦.

رموز وذكريات. والإنسان هو النوع الوحيد الذي يتميَّز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها."[٣٥] من هنا يُبرِّر المسيري تسمية الإنسان بالحيوان الميتافيزيقي؛ إذ إنه الكائن الوحيد القادر على طرح أسئلة وجودية "أنطولوجية" أو ما يسمى بالعلل الأولى.

وإذا كان الجانب الروحي هو جوهر التجاوز في الإنسان وما يميز تركيبيته، فهذا لا يعني الاستغناء عن الجانب الطبيعي/ المادي في الإنسان، أو إقصاءه وتهميشه، بل لا يمكن اختزال ظاهرة الإنسان في جانب من هذين الجانبين؛ فجوهر التركيبية في تكامل هذين الجانبين، غير أن العلاقة بينهما تتخذ شكل التكامل أو التصارع، والشكل الأول هو الشكل المطلوب الذي يُحقِّق به الإنسان إنسانيته. أما الشكل الثاني فهو ما يؤدي إلى السقوط في الواحدية؛ سواء أكانت واحدية مادية أم واحدية روحية.

ويؤكد المسيري في إطار نقده إقصاء الحضارة الغربية هذا الجانب، أنها محاولة فاشلة لإخفاء عنصر مستقر في لا وعيهم؛ أي إن الجانب الروحي فطري في الإنسان لا يمكن أن يستأصله من ذاته، وهو ما يعبّر عنه بالإله الخفي.

- فطرية الجانب الروحي أو الإله الخفي:

بالإضافة إلى إيمان المسيري بتركيبية الإنسان وتحليله لثنائيته الفضفاضة، فإنه يطرح مصطلح الإله الخفي للتعبير عن فطرية التدين. ففي نقده الحضارة الغربية التي ترفض -في محاولة واعية- كل ضرب من أضرب الميتافيزيقا، بل ترفض حتى فكرة الطبيعة البشرية لما تحويه من إيحاءات ميتافيزيقية هي الأخرى، فإن لا وعي الإنسان الغربي يُعبِّر عن كمون فكرة الإله في ذاته، مهما حاول إخفاءها، بل إن إنكار الإله في ذاته اعتراف به. لذا، نجده يُعبِّر عنه بطرق وأشكال أخرى غير واعية، مثل دعاوى النظم الهيومانية في أول مرحلة الحداثة إلى مُثل العدل والمساواة والإخاء؛ فالنظم الهيومانية تفترض طبيعة بشرية أو إنسانية مشتركة بين جميع الناس، وهو افتراض يستبطن الإيمان بشيء متجاوز للمادة والتفسير المادي؛ أي إنها تستبطن فكرة الإله في لا وعيها، وإن ادّعت غير ذلك، وإلا وقعت الهيومانية في العدمية. لذا، كان مآل الحداثة لما أصرت على إقصاء الله إلى

---

[٣٥] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٦٦.

العدمية. بل يذهب المسيري إلى أن الإيمان بالأطباق الطائرة —وهو إيمان شائع بين الأمريكيين– هو ضرب من أضرب الميتافيزيقا يشبه الإيمان بالله، "فالضرب الأول من الإيمان هو عملية تفريغ لشحنة نفسية، وتوتر داخلي يبحث عن بؤرة، وهو ضرب من ضروب تحقيق الذات يصلح كميتافيزيقا بدون أعباء أخلاقية تبناها الإنسان الاقتصادي والإنسان النفعي الذي لا يؤمن إلا بالمادة ويجد صعوبة حقة في التسامي عليها وتجاوزها، أما الضرب الثاني فلا بد أن يترجم نفسه إلى أفعال فاضلة إن كان إيماناً حقاً، فهو تحد للذات ومحاولة لفرض حدود عليها."[٣٦]

ويوجد مصطلح آخر مرادف لمصطلح "الإله الخفي" ودالّ عليه؛ هو مصطلح الضمير، الذي لا يمكن تفسيره ماديّاً، وهو يُمثِّل الوازع الذي يُشعر الإنسان بالذنب أو المسؤولية، فهو –في واقع الأمر– عنصر روحي كامن في الإنسان، حتى لو كان هذا الإنسان ماديّاً ملحداً لا يدين بأي دين، فالإنسان الطبيعي/ المادي باستبطانه الإله الخفي، وكذا الفلسفات الهيومانية الغربية، كلها تُعبِّر عن البحث غير الواعي عن المقدس بعد تصديق وهم قتل الإله، وتأسيس عالم لا قداسة فيه، لذا يرى المسيري أن التعبير الدقيق عن فكرة موت الإله التي أذاعها نيتشه وتبنتها الحضارة الغربية؛ هو نسيان الإله. يقول المسيري: "ولو أردنا التعبير عن هذه الفكرة بالمصطلح الإسلامي لقلنا "نسيان الإله" بدلاً من "موت الإله"، وذلك انطلاقاً من الآية ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ (الحشر: ١٩) وهي تعني وجود الإنسان بوصفه كياناً مستقلاً عن الطبيعة، يحقق قدراً من التجاوز لها بسبب علاقته بالإله المتجاوز. فإن نسي الإنسان الله وظن أنه غير موجود، نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز، ومركزيته في الطبيعة، وما يُمَيِّزه كإنسان، ونسي أنه إنسان إنسان، إنسان غير طبيعي مُستخلَف من إله عليٍّ قدير مجاوز للطبيعة والمادة."[٣٧]

وبالرغم من تبني الحداثة الغربية لمقولة "موت الإله"، فإن الإله الخفي ظل كامناً في ذات الإنسان الغربي، لذا ظهر في مرحلة الحداثة حديث عن حتمية الميتافيزيقا، بوصفها جزءاً من الحقيقة، بل جزءاً مهمّاً من الحقيقة، ذلك أن الحقيقة لا يمكن أن تقف على

[٣٦] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٩٨.
[٣٧] المسيري، **الموسوعة**، مج١، مرجع سابق، ص٢٠٥.

أرض المرجعية المادية المتحركة، "وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفي، واختار مصطلح "ظلال الإله" ليشير إليه، وقد أدرك فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك، ولذا يتلخص مشروعهم لا في الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب، وإنما في تحطيم فكرة الحقيقة ذاتها حتى يتم إزالة ظلال الإله وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة."[٣٨]

وإذا عدنا إلى المرجعية التوحيدية، فسنجد لفكرة الإله الخفي دلالة قوية تشير إلى كمون التوحيد في الفطرة البشرية، وهو ما تُعبِّر عنه آية العهد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، وقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠)، وقوله عز وجل: ﴿ وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (يونس: ١٠٥)، فقد جعل الله تعالى التوحيد مركوزاً في فطرة الإنسان؛ فهو فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومنه فقد جُبل الإنسان على توحيد الله وتقبّل دينه، فكان التدين نزوعاً فطريّاً يسعى به الإنسان إلى البحث عن خالقه، وتوحيده وعبادته، وما ظهور أنواع العبادات الوثنية، مثل عبادة الحجارة والحيوانات وتقديس البشر وغيرها، إلا تعبير عن سعي الإنسان إلى البحث عمّا يسميه المسيري القبس الإلهي.

ففي الآية الثانية دلالة على أن المقصود بالحنيفية الفطرة، ودلَّت الآية الثالثة أن المقصود بها التوحيد؛ أي إن التوحيد موجود في الإنسان بالقوة، والمطلوب منه أن يخرجه من دائرة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؛[٣٩] أي أن يتحقق بالتوحيد، وهو جوهر ماهية الإنسان، كما أشار إلى ذلك الراغب الأصفهاني قائلاً: "فالإنسان تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية."[٤٠]

---

[٣٨] المسيري، **دراسات معرفية**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

[٣٩] النجار، عبد المجيد. **مبدأ الإنسان**، المغرب: دار الزيتونة للنشر، ط١، ١٩٩٦م، ص٤١-٤٢.

[٤٠] الأصفهاني، **تفصيل النشأتين**، مرجع سابق، ص١٥٠.

لقد جاء حديث المسيري عن تركيبية الإنسان مكروراً في مواضع عدّة من كتاباته، وذلك على صورة مسلّمات انطلق منها المسيري قبل نقده الإنسان الطبيعي/ المادي، مثل كتاب الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، أو عاد إليها بعد نقده، أو ضمّنها النقد مثل الموسوعة، وباقي كتبه التي تحدث فيها عن الإنسان الإنسان، غير أن ما يلاحظ في حديث المسيري عن تركيبية الإنسان، أنه يفتقر إلى التأصيل لثنائية الإنسان وباقي الثنائيات، على الرغم من أنه ينطلق في ذلك من المرجعية التوحيدية المتجاوزة، وهو ما يفرض علينا طرح السؤالين الآتيين: لماذا جاء تحليل المسيري مفتقراً إلى التأصيل؟ وما الأسس التي بنى عليها تحليله للمرجعية المتجاوزة بعامة والثنائيات الفضفاضة بخاصة، ولا سيّما تركيبية الإنسان (ثنائية الروح والمادة، والإله الخفي)؟

إن أول إجابة تتبادر إلى الذهن عن هذين السؤالين، هي قلة باع المسيري في التكوين الشرعي بسبب عدم تخصصه أولاً، بل بُعد تخصصه عن التراث العربي الإسلامي، وكذا نزوعه الماركسي وتبنّيه المرجعية المادية مدّة طويلة ثانياً. وبما أن المكتبة العربية والإسلامية غنية بموضوعات في هذا الشأن، تكفي القارئ والمؤلف وتغنيه، فلا يمكن أن يكون هذا السبب مبرراً كافياً، ذلك أن كتابته في مرجعية المتجاوزة لا ينعدم فيها التأصيل، بل كثيراً ما عزّز تعريفاته بآيات من القرآن الكريم، ودلّل على رأيه بآيات وأحاديث من السنة النبوية، وبوقائع من السيرة أحياناً، خاصة في موسوعته، وهذا يدل على أن قلة استشهاده بالنصوص الشرعية هو خيار قصده عن وعي؛ فموسوعية المسيري لا يمكن أن تثنيه عن تدبيج كتاباته بالآيات والأحاديث إلا إذا كان قاصداً.

إن حديث عبد الوهاب المسيري عن المرجعية المتجاوزة، لا يمكن أن ينظر إليه بمنأى عن السياق الذي ورد فيه؛ فالمرجعية المتجاوزة بالنسبة إلى المسيري تشكّل منطلقاً عقديّاً وفكريّاً في كتاباته كلها. لذا، جاء حديثه عنها على صورة مسلّمات يرجع إليها خلال نقده المرجعية المادية الكامنة أو في معرض المقارنة. فمؤلفات المسيري التي ورد فيها الحديث عن المرجعية المتجاوزة أغلبها -إن لم يكن كلها- مؤلفات تصب في نقد المرجعية المادية الكامنة أو في تمظهرها في الحضارة الغربية أو اليهودية والصهيونية. لذا، لم يكن

الحديث عن المرجعية المتجاوزة مستقلاً أبداً، وهنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال آخر هو: إذا كان المسيري يدين بالمرجعية التوحيدية المتجاوزة، فلماذا لم يؤسس لهذه المرجعية بدل نقد المرجعية المادية الكامنة؟

يُعبِّر الإنجاز المعرفي والمنهجي الذي أبدعه المسيري -الذي جاء إثر تحول كبير من الإطار المادي ممثّلاً في الماركسية إلى الرؤية التوحيدية- عن رؤية نقدية للحضارة الغربية، منطلقاً من مرجعيته التوحيدية، وهو ما يمكن أن نُعبِّر عنه بموقف المسيري من الآخر؛ فالمسيري إذ يُقدِّم جهداً إبداعيّاً جباراً متمثّلاً في نقد الحضارة الغربية، بما في ذلك: اليهود واليهودية والصهيونية، إنما يُعِّبر عن موقف (الأنا العربي الإسلامي) من الآخر (الغربي المادي)، وهي رؤية يُقدِّمها لتفكيك النموذج الغربي المهيمن توطيناً للذات، وإسهاماً في التأسيس لها معرفيّاً وفلسفيّاً وحضاريّاً، ذلك أن الذات الحضارية لا يمكنها أن تعيش متقوقعة في تراثها، منعزلة عن حركة التاريخ، ولا يمكنها أيضاً الاستغناء عن الإنتاج الحضاري للحضارات الأخرى، خاصة الحضارة المهيمنة ماديّاً. لذا، كانت دراسة الحضارة الغربية ونقدها خطوة استراتيجية لتحصين الفكر العربي الإسلامي من الوقوع في تحيزات النموذج المعرفي الغربي في ما يقدمه من منتوج حضاري؛ سواء أكان ماديّاً أم فكريّاً، وهو ما عبَّر عنه في مشروع فقه التحيز.

ولا يعد المسيري في دراسته التجارب الحضارية الأخرى بدعاً من المفكرين، فقد كان لمالك بن نبي وغيره من المفكرين أصحاب المشاريع الحضارية جولات في ذلك قبله، وإن اختلفت تخصصاتهم ووجهات نظرهم، غير أن ما يميز المسيري هو خطابه الذي ينطلق من التجربة الإنسانية؛ سواء في تفكيك مقولاتها المادية المتطرفة، كما في نقد الإنسان الطبيعي/ المادي، أو بيان تركيبية الإنسان، ذلك أن التجربة الإنسانية أساس يشترك فيه الإنسان الغربي والشرقي على السواء. لذا، فضل المسيري أن ينأى بنفسه عن الأسلوب المباشر الذي ينطلق من النص الديني؛ احتراماً لتخصصه، واستفادة من تجربته، وليكون أقرب إلى بلوغ هدفه، وهو ما بيّنه قائلاً: "أنا أقترح في استراتيجيتي أن تكون نقطة البدء (الإنسان) ثم تصل إلى (الله) على عكس التراث الذي يبدأ دائما من (الله) وينزل

للإنسان، وهذا كان مفهوما من الناحية التراثية؛ لأن التراث كان يعيش في حضارة ليس بها كومبيوتر أو فيديو أو إذاعات... كان هناك اتفاق على قيم حضارية معينة، وهناك اتفاق على مطلقات معينة؛ لذلك من الممكن البدء مباشرة من (الله)، أما الآن فأنت تخاطب جمهوراً يشرب الكوكاكولا ويأكل الهامبورجر ويشاهد الفيديو ويتعرض للمادية الغربية... فهل تريد أن تقول له البدء من (الله)؟ إذا بدأت من (الله) ستفقد كل ما لديك وستنتهي... لا بد من البدء بعملية تفكيك للعلوم الطبيعية الغربية وللفلسفات الغربية... أي تبدأ من (الإنسان) ثم تنطلق إلى (الله)."[٤١]

ثالثاً: فاعلية الإنسان والمشروع البديل

١. الإنسانية المشتركة وفاعلية الإنسان:

يستمد الإنسان في المرجعية المتجاوزة فاعليته من الثنائيات الفضفاضة، فهو يتمايز عن الطبيعة بما منحه الله من حرية نسبية، وقدرات عقلية ونفسية وجسدية تؤهله لحمل الأمانة وتحقيق الاستخلاف في الأرض، وهو ما يجعل الإنسان في مركز الكون، "فالإنسان قد خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرَّمه واستأمنه على العالم واستخلفه فيه؛ أي إن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي."[٤٢]

يحدد المسيري علاقة الإنسان بالله في تحليله المسافة التي تفصل بين الله الخالق، والإنسان المخلوق، وهي الوظيفة الكبرى للإنسان؛ أي الاستخلاف، التي تتحقق عبر الزمن الذي هو مجال حياة الإنسان وفرصته في التحقق بالتوحيد وعبادة الله. وتحقيق الخلافة يكون عن طريق إعمار الأرض وإقامة الحضارة بمختلف نظمها. فالإنسان في

[٤١] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، لبنان: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٨٠. ورد نص المسيري في ملحق كتاب منهجية القرآن المعرفية، بندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لمناقشة بحث الأستاذ أبي القاسم حاج حمد في المرجع المذكور أعلاه.

[٤٢] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٤.

المرجعية التوحيدية المتجاوزة مكلف بذلك، غير أن تركيبية الإنسان من ثنائية المادة والروح تجعله يميل إلى أحد الطرفين بين الحين والآخر، خاصة إلى عنصر المادة الذي يُؤثِّر تأثيراً كبيراً في حياة الإنسان فيجعله يركن إلى النزعة الجنينية. لذا، نجد الله -سبحانه- يضرب لنا الأمثلة على ذلك مُحذِّراً الإنسان من النزوع إلى المادة قائلاً: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴾ (الأعراف: ١٧٥-١٧٦)، وتتجلّى فاعلية الإنسان في الزمن في تراوحه بين طرفي هذه الثنائية، ذلك أن "زمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط، وهو المجال الذي يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضاً المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يُعبِّر فيه عن نبله وخساسته وطهره وبهيميته."[٤٣]

لذا، يحاول المسيري استعادة الفاعل الإنساني وتركيبيته من خلال مفهوم الإنسانية المشتركة، بوصفه بديلاً لمفهوم الطبيعة البشرية الجامد والإنسانية الواحدة، وهو مفهوم تستوي فيه الإنسانية جمعاء وفق قيم معينة. ويقترح المسيري إمكانية توليد معيارية من هذه الإنسانية المشتركة تستوي أمامها كل الإنسانية، مع الحفاظ على هوية كل شعب وخصوصياته الحضارية؛ إذ يرجع إلى حديث النبي ﷺ "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى،"[٤٤] مؤكداً على تساوي كل البشر وعلى إنسانيتهم المشتركة، وبذا تصبح التقوى مقياساً واحداً ينطبق عليهم كلهم في كل زمان ومكان، ولكنه مع هذا، أكد هوية كل منهم، وهي هوية لها خصوصيتها وتاريخيتها، فتوجه للعربي وللعجمي، ولم يطلب من أي منهما التنازل عن هذه الهوية،[٤٥] فالإنسانية المشتركة هي الإطار العام الذي يجمع أفراد الإنسانية كافة في ظل المبدأ المتجاوز، غير أن "هذه الإنسانية ليست مثالاً أفلاطونياً جامداً يتجاوز الواقع تماماً، بحيث يصبح الواقع مجرد ظلال له، وإنما هي إمكانية (بشرية).

---

[٤٣] المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٣.

[٤٤] نص الحديث عند الإمام أحمد كما يأتي: "يا أَيُّهَا النَّاسُ أَلا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلا لا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلا لأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلاَّ بِالتَّقْوَى،" انظر:

- الشيباني، أحمد ابن حنبل. **المسند**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٥، ص٤١١ .

[٤٥] المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٩٢.

فالإنسان يتمتع بطاقة إبداعية كامنة،"[٤٦] تتيح له إعادة صياغة ذاته حسب وعيه الحر، وما يتوصل إليه من معرفة، من خلال تراكم تجاربه، فضلاً عن تطويره منظومات أخلاقية وجمالية وغيرها من الأشكال الحضارية.

وبالرغم من أن المسيري لم يُحدِّد معالم الإنسانية المشتركة، وحدود علاقة الإنسان بالإنسان فيها، إلا أنه أشار إليها بوصفها مفهوماً أكثر تفسيراً وإيضاحاً لتركيبية الإنسان، ومقولةً من مقولات المرجعية المتجاوزة، التي تعد صنواً للنزعة الربانية في الإنسان، ويمكن من خلالها تحديد الرؤية الكلية والنهائية للإنسان، "فالإنسانية المشتركة، تلك الإمكانية الكامنة فينا، هذا العنصر الرباني الذي فطره الله فينا (ودعمه بما أرسله لنا من رسل ورسالات) تشكل معياراً وبُعداً نهائياً وكلياً."[٤٧]

من هنا يرى المسيري ضرورة استخدام النماذج المركبة لدراسة الإنسان؛ إذ إن النماذج الاختزالية لا تكفي لتفسير الظاهرة الإنسانية، ذلك أن النماذج التحليلية المركبة تتميز بمقدرة تفسيرية للظاهرة الإنسانية دون السقوط في السيولة والعمومية والعنصرية.

ثم تأتي ثنائية الإنسان والطبيعة التي تأخذ شكل تفاعل إيجابي لعمارة الأرض وتحقيق الاستخلاف؛ إذ إن وجود عنصر متجاوز لهذه الثنائية، وهو الله -سبحانه وتعالى-، يعصم هذه الثنائية من الدخول في علاقة صراع، كما يحمي استقلالية كل طرف من هذين الطرفين فلا يقعان في وحدة تطمس معالم أحدهما لمصلحة الآخر، وهنا نجد المسيري يستخدم النموذج التحليلي المركب لتفسير هذه العلاقة من خلال حديثين من السنة النبوية؛ إذ قام بتفكيك نصي الحديثيْن وإعادة تركيبهما في تجريد متصاعد وصولاً إلى الخلاصة منهما، ويتعلق الحديث الأول بما ورد عن النبي ﷺ "عُذِّبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، فلا هي أطعمتها وسقتها إذ هي حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض."[٤٨] أما الحديث الثاني فهو قول رسول الله ﷺ

---

[٤٦] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٦٧.

[٤٧] المرجع السابق، مج١، ص٦٧.

[٤٨] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م، كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم، ج٢، ص١٠٠.

"بينما رجل يمشي، فاشتد عليه العطش فنزل بئراً فشرب منها ثم خرج، فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خفه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في كل ذات كبد رطبة أجر."[٤٩] وقد قسّم المسيري النصين إلى وحدات منفصلة تُشكِّل البنية اللفظية للحديثيْن على النحو الآتي:[٥٠]

أ. في الحديث الأول: امرأة-هرة-جوع-زيادة الجوع-موت-جهنم.

في الحديث الثاني: رجل-كلب-عطش-سُقيا-حياة-جنة.

يبدو من الوهلة الأولى وجود التقابل بين الحديثين: رجل/ امرأة، هرة/ كلب، جوع/ عطش، تجويع/ سقيا، موت/ حياة، نار/ جنة، وينتهي التحليل الأولي في هذا المستوى إلى المضمون السطحي.

ب. ثم يزيد المسيري في مستوى التجريد قليلاً بحيث تتجاوز وحدات كل حديث الفضاء الزماني والمكاني المباشر لكل منهما، حتى يمكن رؤيتهما في علاقة كل منهما بالآخر كما يأتي: المرأة/الرجل= إنسان، الهرة/الكلب = حيوان، الجوع/العطش=حالة طبيعية، التجويع والبطش/السقيا والرفق= فعل إنساني، موت القطة/حياة الكلب=نتيجة مادية، الجنة /النار= نتيجة روحية .

ت. ثم يزداد التجريد على النحو الآتي: فاعل/إنسان، مفعول به/حيوان، فعل يؤدي إلى نتيجة/عاقبة (نتيجة دنيوية: موت/حياة، عاقبة أخروية: نار/جنة)

ث. ثم يرتفع المسيري بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون، باستخدام بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (مثل: الاستخلاف، الأمانة، وضع الإنسان في الكون) للوصول إلى البُعد المعرفي وتحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به)، ومنه تحديد العلاقة بين الإنسان والطبيعة بشكل عام، ليتوصل بعد كل هذا إلى نتيجة أساسية مفادها أن "علاقة الإنسان بالطبيعة هي علاقة استخلاف واستئمان،

---

[٤٩] المرجع السابق، كتاب المساقات، باب فضل سقي الماء، مج٢، ج١، ص٧٧.
[٥٠] المسيري، **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٣١١.

فالإنسان يُوجَد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قَبِل هو أن يحمل الأمانة،"[٥١] وهو ما يشير إلى التوازن بين الإنسان والطبيعة المبني على تميز الإنسان وتفرده ومسؤوليته.

فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة علاقة تسخير بموجب الأمانة التي حُمِّلها الإنسان، فالإنسان في المرجعية المتجاوزة مقولة مستقلة عن الطبيعة متميزة عنها، وبذا يحتفظ الإنسان بالمسافة الفاصلة بينه وبين الطبيعة، ويلزم الحذر تجاهها حتى لا تتسع هذه المسافة ويتأله الإنسان في الطبيعة، أو تصبح العلاقة بينه وبين الطبيعة علاقة صراع، يحاول الإنسان من خلالها قهر الطبيعة وبسط سلطته عليها، أو علاقة نفعية محضة يستنزف من خلالها الطبيعة دون نظر إلى مآل هذه الطبيعة، أو تُضيَّق المسافة الفاصلة بينهما أو تُلغى، فيصبح الإنسان إنساناً طبيعيّاً/ماديّاً، يعرَّف في إطار حاجاته الطبيعية المادية، ويطمس هويته ويعطّل وظيفته الوجودية، وقد وصف لنا المولى -عز وجل- هذا الإنسان في قوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، فالمولى -سبحانه وتعالى- وصف هذا الإنسان بالغفلة، لأنه عطّل وسائل المعرفة لديه، ثم شبّهه بالأنعام بل هو أضل منها؛ أي إن الإنسان في هذه الحالة ألغى المسافة التي بينه وبين الطبيعة فتساوى معها، ثم نبّهنا الله على أنه نزل عن مستوى الطبيعة؛ لأنه عطّل خصائصه الإنسانية، ومسخ هويته، وتقاعس عن وظيفته الوجودية، في حين تحتفظ الطبيعة بخصائصها، وتمارس وظيفتها الوجودية التي خلقها الله من أجلها.

وعلى الرغم من أن المسيري لم يُفصِّل في العلاقات الناجمة عن الثنائيات الفضفاضة تفصيلاً معرفيّاً؛ إلا أنه جعل الوظيفة العامة للإنسان في الأرض هي الخلافة؛ إذ تعد الإطار العام الذي تنتظم فيه علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالطبيعة، بل الإطار العام الذي تنتظم فيه فاعلية الإنسان بالأرض في استغلاله الإيجابي للمسافة الفاصلة بين الثنائيات الفضفاضة.

---

[٥١] المرجع السابق، ص٣١٢.

وإذا نظرنا إلى توظيف المسيري لمصطلح الاستخلاف ومركزية الإنسان في الكون، وما يحيط بهما من مصطلحات أخرى، تبين لنا أن الإنسان لا يحتل مركز الكون أصالة وإنما باستخلاف من الله تعالى؛ بغرض تعمير الأرض والعبادة وتحقيق الخلافة. لذا، نجد المسيري يُعبِّر عن ذلك بقوله إن الإنسان "يوجد في مركز الكون" و"أصبح في مركز الكون"، وليس هو مركز الكون؛ أي إن الإنسان احتل المركزية بموجب الاستخلاف وتحمل الأمانة، "وقد منح الله الإنسان بعض الصفات الربانية التي تميزه عن الطبيعة ثم استخلفه في الأرض. وهو لم يضعه في الأرض ليكون في علاقة صراع مع الطبيعة، أو ليوظفها، وإنما استخلفه فيها واستأمنه عليها ليستخدمها ويعمرها، وهو يكتسب مركزيته من عملية الاستخلاف هذه."[٥٢] فمركزية الإنسان في الكون لا تعني التمركز حول الذات؛ إذ يصبح الإنسان هو مركز الكون ومرجعية ذاته والكون، وإنما المركزية المطلقة لله تعالى المتجاوز للإنسان والطبيعة والتاريخ. ومركزية الإنسان مستمدة من مركزية الله الذي استخلفه في الكون، ولكنها ليست امتداداً عضوياً، وإنما بموجب الاستخلاف، وفق المسافة الفاصلة بينه وبين الله، وهي مسافة مقدّرة بقدرها، لا يجوز إلغاؤها ولا تضييقها ولا توسيعها، فهي الحيز الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية، فإما أن يحقق الإنسان وظيفته، وإما يجهض هويته المستمدة من جوهره الرباني، ويبقى جسداً قائماً بعالمه الحيواني، فهو كالحيوان أو أضل سبيلاً.

ومركزية الإنسان لا تعني سيادته على الطبيعة لبسط سلطته عليها، بل يقصد بها توظيف الطبيعة في تحقيق خلافته بالأرض؛ فهي مسخرة له في حدود ضوابط الاستخلاف،" وكل شيء في الطبيعة له مكانته ووظيفته وقيمته في ذاته، فالعالم كل متكامل (ومن المنظور التوحيدي، كل شيء في الكون قد ناله نصيب من التكريم لأنه من خلق الله وبديع صنعه)، وهذا يعني أن الإنسان ليس موجوداً في الكون بمفرده، فالكائنات الأخرى لها مكانها، والإنسان لم يُمنَح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده

---

[٥٢] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص١٥٨.

دون حدود، فلا بدّ له من الحفاظ عليها؛ لأنه –حسب الرؤية التوحيدية– قد استخلفه فيها من هو أعظم منه، فكرَّمه ووضع حدوداً عليه."[٥٣]

كما يحيط المسيري مفهوم الاستخلاف بمصطلحات: التكريم، والأمانة، والتعمير؛ إذ نجده يقرن مفهوم الاستخلاف ومركزية الإنسان بهذه العناصر الثلاثة ويجعلها شرطاً له؛ فالإنسان قد كرمه الله تعالى وفضله على كثير من خلقه، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠) فالله تعالى قد كرم الإنسان "في أصل خلقته ثم في مسيرة حياته بعد ذلك إلى الأبد، فخلقُه كان من الله خلقا مخصوصا، متميزاً بالشرف على سائر المخلوقات، وذاته المادية والمعنوية استجمعت من معاني العزة ما لم يستجمعه كائن آخر، ثم جاء ترشيحه لحمل الأمانة متمثلة في التكليف يترجم علو شأنه ورفعة مقامه، ثم اختص بالتعبد من قبل الله وحده خلال مسيرة الحياة كلها؛ ضماناً لدوام العزة وتحقق الرفعة، وتوج كل ذلك بالخلود في الحياة الأخرى، حيث جعل الله الموت مرحلة انتقال من حياة دنيوية زائلة إلى حياة باقية، وكّرم الإنسان بما جنبه من الفناء المطلق الذي هو علامة الضعة والهوان."[٥٤]

وتحقيق الاستخلاف في الأرض موقوف على حفاظ الإنسان على هذا التكريم بحفاظه على الجوهر الرباني فيه، وعدم إهدار كرامته بإلغاء المسافة بينه وبين الطبيعة وتساويه مع الحيوان، يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ (التين: ٤–٦) فالحفاظ على التكريم يكون بالعمل الصالح، وهو عين الأمانة التي حملها الإنسان؛ فالقيام بالأمانة هو حفظ لكرامة الإنسان ومركزيته في الكون، والأمانة هي التكليف. أما التعمير فهو إقامة الحياة الدنيا وإشادة الحضارة والعمران وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة التي تحدد أفق الحياة في الأرض بإقامة التوحيد في شتى المناحي الحضارية؛ فالإنسان، من حيث هو مركز الكون، وظيفته الكبرى تحقيق الخلافة بالعبادة والعمل الصالح من جهة، وتعمير الأرض وإقامة الحضارة

---

[٥٣] المرجع السابق، ص١٣٩.

[٥٤] النجار، **قيمة الإنسان**، مرجع سابق، ص١٢.

من جهة أخرى، وهو ما توفره له تركيبيته الثنائية من مادة وروح، "فهذا التركيب يشتمل على جزء روحي يمكنه من السمو والعلو نحو الأفق الإلهي الأعلى، ليقبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمراً ونهياً على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادراً على أن تكون له حركة فعالة في مجال يتلقى من أحد طرفيه الأمر الإلهي، وينفذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على مسرح الأرض، وذلك هو جوهر مهمة الخلافة."[٥٥]

٢. المشروع البديل:

تصب أغلب أعمال المسيري في نقد الحضارة الغربية ومرجعيتها المادية الكامنة، ذلك أن هذا النقد هو شرط أساسي لبناء الذات الحضارية. ويظهر النضج الفكري في أعمال المسيري والوعي العميق بمهمته البنائية في إدراكه تحيُّز النموذج المعرفي الغربي، ومن ثم جميع ما نتج عنه من إنتاج مادي ومعرفي، أو ما يعبر عنه بتحيز النموذج الحضاري الغربي، وقد جاء وعي المسيري بالتحيز مبكراً قبل بداية مرحلة التأليف،[٥٦] وقد اتسمت معظم أعمال المسيري بهذه السمة، ثم ظهرت بوضوح على صورة مشروع "إشكالية التحيز"، الذي ظهرت سمة الاجتهاد فيه من خلال عنوانه الفرعي "رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد".

غير أن إسهام المسيري في بناء الذات الحضارية لم يبق محصوراً في فقه التحيز، بل تعدَّى ذلك ليشمل طرح نموذج بديل يسميه أحياناً المشروع الحداثي العربي الإسلامي، وأحياناً أخرى المشروع الحداثي الإنساني، وهو مشروع قدَّمه المسيري لتجاوز الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة من جهة، وتجاوز فهمنا السطحي الساذج لهذه الحداثة من جهة أخرى؛ الذي جعل كثيراً من المفكرين العرب -على اختلاف مشاربهم الفكرية- يرفعون شعار التقدم حسب المفهوم الغربي؛ فمشروع الحداثة العربية الإسلامية هو طرح لاستعادة الفاعل الإنساني بتركيبيته ضمن المرجعية التوحيدية المتجاوزة، القائمة على

[٥٥] المرجع السابق، ص٦٤.

[٥٦] المسيري، عبد الوهاب، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦، ص٤٤٠-٤٥٠.

الثنائيات الفضفاضة المحتكمة لله الواحد المتجاوِز؛ إذ لا يستعلي الإنسان، ويصبح مرجعية ذاته والكون كما في النزعة الهيومانية، ولا ينصهر في الطبيعة ويذوب فيها وتتحكم فيه الواحدية المادية المفضية إلى العدمية. لذا، يضع المسيري جملة من الشروط الأساسية التي يجب تحقيقها بوصفها مقدمات للمشروع البديل، قبل الحديث عن المنطلقات الأساسية لهذا المشروع.

أ. الشروط الأساسية للمشروع البديل:

على الرغم من أن المسيري قد عدّ الذات منطلقاً أساسيّاً في مشروعه البديل؛ إلا أنه يبني رؤيته على معرفة الآخر الغربي الذي يعد نموذجاً حضاريّاً مهيمناً. وانطلاقاً من ذلك، يضع المسيري الشروط اللازمة لتطوير المشروع البديل في النقاط الآتية:[٥٧]

* إدراك المناحي الإيجابية في نموذج الحداثة الغربي: فإدراك أزمة الحداثة الغربية لا يبرر رفضها رفضاً قاطعاً؛ إذ الرفض القاطع والقبول الكامل يشتركان في اتخاذ الغرب مرجعية صامتة، لذلك يرى المسيري أنه من الضروري الوقوف على إيجابيات الحداثة الغربية والاستفادة منها وفق رؤيتنا المرجعية، من مثل:

– التطور الملحوظ في فن الإدارة أو ما يسميه المسيري الإدارة الرشيدة للمؤسسات والمجتمع، بما يحقق المصلحة العامة للمجتمع، والقدرة على استيعاب مشاكله ووضع حلول لها بشكل مستمر من خلال الإجراءات الديمقراطية، والفصل بين السلطات.

– القدرة على تجديد الخلافة في قيادة الدولة والمجتمع على المستويين: مستوى الرئاسة؛ أي مَن يخلف الرئيس، ومستوى النخب السياسية والاقتصادية والثقافية، وهو الأهم.

– تأكيد الحرية الفردية، واحترام حقوق الإنسان السياسية.

---

[٥٧] المسيري، عبد الوهاب وآخرون. **مستقبل الإسلام**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٩٧-٣٠٢.

– ترسيخ فكرة الولاء للوطن بوصفها مقوماً رئيساً من مقومات الدولة، وتنمية القدرة على تجاوز الولاءات الأسرية والعشائرية؛ للتحرك بشكل منضبط ومتحضر في رقعة الحياة العامة.

– تطوير الخدمات الاجتماعية التي تستجيب لمتطلبات الإنسان، أو ما يسميه المسيري إنشاء دولة الرفاه.

– تفعيل دور المرأة وتأكيد حيزها المستقل.

– فسح المجال للقدرات الإبداعية وتطويرها، وكذا أسس النقد البناء.

– تطوير مناهج البحث على نحو مستمر يستجيب لسرعة تطور المجتمع واحتياجاته.

– اتحاد دول عدّة على اختلاف انتماءاتها، عن طريق إنشاء مؤسسات كبرى تضم مختلف الشركات على أسس مشتركة.

وغير ذلك من الإيجابيات التي لا يمكن التغاضي عنها، بل يمكن الاستفادة منها بوصفها إبداعاً إنسانيّاً ومكسباً تراثيّاً للإنسانية جمعاء.

* إدراك أثر الإمبريالية: إن إدراك إيجابيات الحداثة الغربية لا يَجُبُّ إمبرياليتها التي أسهمت في تخلفنا؛ بتحطيم أبنيتنا الثقافية والحضارية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وما قامت به من نهب للثروات الأولية، إضافة إلى ما تقوم به الآن من تدخل في السياسات الداخلية للبلدان العربية بحكم هيمنتها العالمية، من خلال وسائل مختلفة، دون أن يقف بنا إدراكنا لإمبريالية الحداثة الغربية على عتبة الاستضعاف والانهزام الذاتي.

* رفض تمجيد الذات: إن رفض الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة لا ينطلق من الرضا عن الذات، ولا يجب أن يؤدي إليه، كما أنه لا يقصد إلى سبغ الشرعية على تخلف الأمة الإسلامية، وإنما هو تأكيد استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي بوصفه منطلقاً في محاولة التغيير، مع عدم استبعاد الاستفادة من إيجابياته. فإذا كان قيام المشروع الحضاري البديل مشروطاً بتجاوز النموذج المعرفي والنموذج الحضاري الغربي، فإنه من

الناحية المنهجية والمعرفية لا يمكن قيام مشروع بديل بمنطق المركزية العربية الإسلامية القائم على إرث السلف وإنجازاتهم؛ الذي ولَّد الرضا عن الذات والاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة دون غيرنا، وهو ما شكل سياجاً سد باب الاجتهاد والإبداع أمام العقل الإسلامي.

* إدراك الضعف الداخلي: إذ لا يمكن قيام المشروع البديل دون رصد لتخلف الأمة وتحديد نقاط الضعف فيها، غير أن عزو التخلف والضعف في بنائنا الداخلي إلى الغرب هو عذر تبريري للذات، وإعفاء لها من المسؤولية، فجُرم الغرب في استعمارنا وإضعاف قوانا أمر مُسلَّم به، غير أن ذلك لم يكن ليقوم لولا تحقق إمكانية ذلك فينا، وهو ما أسماه مالك بن نبي القابلية للاستعمار.[٥٨] فإدراك الضعف الداخلي وتشخيص الأزمة شرط رئيس لقيام المشروع البديل، وهنا نجد المسيري –إضافة إلى اقتباس مفهوم القابلية للاستعمار من مالك بن نبي– يرفع شعاره في التغيير،[٥٩] وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ (الرعد: ١١).

ب. المنطلقات الأساسية للمشروع البديل:

في ما يأتي أبرز المعايير التي عَدّها المسيري أساسية ولازمة لتطوير المشروع البديل:

١. يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر:[٦٠] بما أن الواقع الإنساني يتميز بالتعدد والتنوع على مستوى الزمان والمكان، فإن حركة التجديد والاجتهاد حركة مستمرة متواصلة؛ تبني على الجهود الإنسانية السابقة، ولا تتوقف عندها (سواء أكانت إسلامية أم غربية). فتركيبية الواقع الإنساني وثرائه لا يمكن أن ترصد بشكل مادي، ولا يمكن أن تقاس بنجاح تجربة إنسانية معينة (بما في ذلك التجربة الإسلامية في عصرها الذهبي)؛ لذا،

[٥٨] انظر مفهوم "القابلية للاستعمار" في:

– ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص٨٠–٨٩.

[٥٩] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠١.

[٦٠] المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٩٩٨م، المقدمة، ص١١١. انظر ايضاص:/

– المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠٢.

فتفسير هذا الواقع الإنساني يحتاج إلى نماذج تفسيرية اجتهادية على المستويين الإنساني والطبيعي/ المادي؛ تنطلق من الرؤية التوحيدية المتجاوزة، ولكنها لا تدعي الإطلاق ولا الإحاطة بهذا الواقع.

٢. لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع:[٦١] إن الله تعالى خلق الإنسان وكرَّمه، ووضعه في مركز الكون لتحقيق الاستخلاف، غير أنَّ هذا الوضع المتميز الذي يحتله الإنسان لا يُمكِّنه من التحكم الكامل في الكون، وبسط سيادته عليه؛ لأنَّ الإنسان مستأمن على الكون المسخر له؛ ذلك أنَّ علم الإنسان نسبي، والعلم المطلق لله وحده، وأن ما يتوصل إليه الإنسان من علم إنما هو من الله ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وقد أدَّى حلم الإنسان الغربي بالتحكم في الكون إلى كوارث بيئية جراء التجارب الكيميائية، وإمبريالية شرسة خربت الأرض وأبادت الإنسان، وازداد سعار الإمبريالية بالتنافس على التسلح وتطوير أسلحة الدمار الشامل وأنواع متعددة من الأسلحة النووية والكيميائية وغيرها، فضلاً عن تحويل العالم إلى سوق يحكمه منطق العرض والطلب. لذا فإن النموذج البديل ينطلق من المرجعية التوحيدية في تعامله مع الكون، وفق الضوابط والمصالح الشرعية التي تحقق التوازن وإعمار الأرض.

٣. لا اختزال ولا تصفية للثنائيات:[٦٢] ينطلق النموذج البديل من رؤية كلية ونهائية للإنسان والكون والحياة قائمة على الثنائيات الفضفاضة؛ إذ تتميز أطراف الثنائيات باستقلالية ناتجة عن المسافة الموجودة بينها وبين الأطراف المقابلة لها، فالعلاقة التي تسود هذه الثنائيات هي علاقة تفاعلية تكاملية، يتداخل فيها العام في الخاص، والكلي في الجزئي، والمطلق في النسبي، والدال في المدلول؛ إذ لا يمكن تصفية هذه الثنائيات لمصلحة طرف من أطرافها، كما لا يمكن اختزال العالَم في بُعد واحد منه، وبالرغم من استقلالية

---

[٦١] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع السابق، ص١١٢. انظر أيضاً:
- المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠٤.

[٦٢] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠٥. انظر أيضاً:
- المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص١١٣.

الظواهر وأطراف هذه الثنائيات بعضها عن بعض، إلا أنها محكومة بمطلق خارج عنها، هو الله تعالى، وعلى ذلك يجب على المشروع البديل الابتعاد عن النماذج الاختزالية.

٤. محاولة الوصول إلى نظرية شاملة:[٦٣] يطمح المسيري في مشروعه البديل الوصول إلى نظرية كبرى شاملة قادرة على تحديث منظومات أخلاقية وجمالية واجتماعية وسياسية وأخلاقية واقتصادية تستجيب لتحديات العصر وفق الرؤية التوحيدية، ويمكنها توليد مقولات تحليلية تنطلق من رؤية معرفية شاملة، "لا تقدم خطابًا للمسلمين فحسب وإنما لكل الناس، حلاً لمشاكل العالم الحديث، تمامًا مثلما كان الخطاب الإسلامي أيام الرسولﷺ."[٦٤]

٥. نموذج توليدي استكشافي غير تراكمي:[٦٥] ينطلق المشروع البديل من الإيمان بإنسانية مشتركة تنطوي على أشكال حضارية متنوعة ومتعددة، لا يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الطبيعية، وهو ما "يجعل المعرفة الإنسانية إنسانية ومركبة وجوانية ومستعصية للرصد السلوكي البراني من خلال نماذج العلوم الطبيعية والكمية."[٦٦] لذا، فإن إدراك هذه التركيبية الإنسانية يحتاج إلى نموذج اجتهادي توليدي، فالنموذج التراكمي الذي يعتمد على التلقي الموضوعي المادي للمعلومات، هو نموذج غير كاف لتفسير الظاهرة الإنسانية، خلافاً للنموذج الاجتهادي التوليدي الذي ينطلق من الإيمان بقدرة العقل على الإبداع؛ نظراً إلى ما يتميز به من فاعلية واستقلالية عن الطبيعة/ المادة.

والمشروع البديل بوصفه مشروعاً إسلاميّاً لا يكتفي بتراكم الفكر الإسلامي في عصوره السابقة والجمود عليه، كما أنه لا يهدر جهده في محاولات التوفيق بين الإسلام والحداثة الغربية، أو المقارنة بينهما، وهو ما كرّسه منطق المقاربات والمقارنات في الفكر الإسلامي الحديث، وإنما يبدأ من نقد جذري للحداثة الغربية الحديثة، واكتشاف سلبياتها

[٦٣] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠٧. انظر أيضاً:
- المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص١٠٧.

[٦٤] المرجع السابق.

[٦٥] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠٨. انظر أيضاً:
- المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص١١٠.

[٦٦] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١١، ص١٤٣.

وإيجابياتها، مع الاحتفاظ بمسافة بينه وبينها، ثم العودة إلى المرجعية التوحيدية المتجاوزة بكل منظوماتها القيمية لتجريد نموذج معرفي يمكن من خلاله توليد إجابات عن الإشكاليات التي أثارتها الحداثة الغربية، والإشكاليات التي تنضح بها تحديات الواقع.

٦. الانطلاق من مقولة الإنسان:[٦٧] يستعيد المشروع البديل الفاعل الإنساني وفق الرؤية التوحيدية، بوصفها عنصراً رئيساً ومحرّكاً، على أساس أن الإنسان هو مركز الكون وخليفة الله في الأرض، الذي يتميز عن باقي الكائنات بوصفه خلقاً إبداعيّاً فريداً يتصف بقدرات عالية، أولها القدرة على تجاوز الطبيعة ورفض الذوبان فيها على نحو مطلق. إن هذه القدرات التي يتصف بها الإنسان هي التي رشحته لتحمّل الأمانة التي لم تستطع السموات والأرض والجبال (الطبيعة) حملها، وهو ما جعل الإنسان خليفة الله في الأرض.

ويسوّغ المسيري انطلاق مشروعه البديل من الإنسان لفك هيمنة النموذج الحضاري الغربي على الإنسان المسلم، بالاعتماد على تشخيصه للواقع المعاصر الذي افتقد القيم والمطلقات التي كانت قائمة حين كان الانطلاق من الله سبحانه. كما يسوّغ ذلك من تشخيص الحاجة المعاصرة إلى تطوير خطاب معاصر يتوجه إلى الإنسان، كل الإنسان، وليس إلى الإنسان المسلم وحسب.

٧. نابع من التراث:[٦٨] يجعل المسيري التراث هو الأساس الذي يبنى عليه المشروع البديل، ويقصد بالتراث "مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه القرآن والسنة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية."[٦٩]

---

[٦٧] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠٩. انظر أيضاً:
- المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص١٠٨.

[٦٨] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣١٣. انظر أيضاً:
- المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص١٠٦.

[٦٩] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣١٣.

ويُعبِّر التراث عن هوية الأمة وحضارتها، وتاريخها وذاكرتها؛ فالتراث هو الذي يعطي الأمة شخصيتها وامتدادها في الزمان والمكان. ونظراً إلى التطورات الحضارية الحاصلة؛ فقد أصبح تجديد النظم الإسلامية أمراً يفرضه الواقع، وتفرضه ضرورة تبليغ الدين للعالَم أجمع وتحقيق عالميته. لذا، يرى المسيري أن الفقه الإسلامي يُشكِّل محاولة من السلف لفهم قواعد النموذج المعرفي في بُعده الشرعي في عصرهم، وأن على الإنسان المسلم اليوم –في إطار المشروع البديل– أن يستخلص القواعد الكامنة في اجتهادات السلف؛ "سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة تراثنا الحضاري، ومواجهة حاضرنا وتوليد أسئلة عن واقعنا وحلول لما يواجهنا من مشاكل."[٧٠] وفي هذا السياق يطرح المسيري مشكلة المصطلح في الفقه الإسلامي ومواكبته للعصر، ومشكلة المصطلح ليست مشكلة خاصة بالفقه الإسلامي فحسب، بل تشمل الفكر الإسلامي عموماً؛ فالفكر الإسلامي يحتاج إلى إعادة قراءة، وإعادة صياغة لكثير من مصطلحاته، بل يحتاج إلى إعادة نظر في كثير من قضاياه.

هذه بعض المناحي التي يَعدُّها المسيري منطلقاً للمشروع البديل، وقد نجد تداخلاً كبيراً بين بعض عناصرها، كما نجده يضع بعضها تحت عنوان سمات النموذج البديل، وبعضها الآخر تحت عنوان العلم البديل،[٧١] وهي العناصر نفسها التي يجمعها في منطلقات المشروع الحداثي العربي الإسلامي.[٧٢]

خاتمة:

لقد كانت انطلاقة الحضارة الغربية مع مولد العقلانية والنزعة الإنسانية انطلاقة قوية، جعلت الإنسان مركز الكون بما وصل إليه من علم، غير أن هذا التفوق صاحبه نزعة استعلاء وثقة مطلقة بالذات جعلته يلغي مركزية الله ويسقِط القيم الدينية والأخلاقية؛ وينصِّب ذاته مرجعية مطلقة في الكون. ولم تكن هذه الخطوة التي أعطت الإنسان قيمة

[٧٠] المرجع السابق، ص١١٣.

[٧١] المسيري، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص١٠٦، ١٠٨، ١١١.

[٧٢] المسيري وآخرون، **مستقبل الإسلام**، مرجع سابق، ص٣٠٢.

أكبر من قيمته، إلا بداية في متتالية هبوط قيمة الإنسان، على الرغم من تفوقه العلمي وتألق إنتاجه المادي، إلى أن وصل الإنسان إلى العدمية أو ما عبَّرت عنه بعض الفلسفات الغربية بموت الإنسان. فألقت هذه النتيجة بظلالها على العالم الإسلامي؛ مما فرض على الفكر الإسلامي مراجعات عدّة في المنهج والرؤية الكلية، لعل أهمها مقولة الإنسان كحد فارق بين الرؤيتين: الغربية والإسلامية، ولا تنحصر أهمية هذه المقولة في الرؤية الكلية في بُعدها المعرفي فحسب، بل في تجلياتها الحضارية المتعددة الأبعاد باعتبار الإنسان قطب الرحى؛ ذاتاً وموضوعاً.

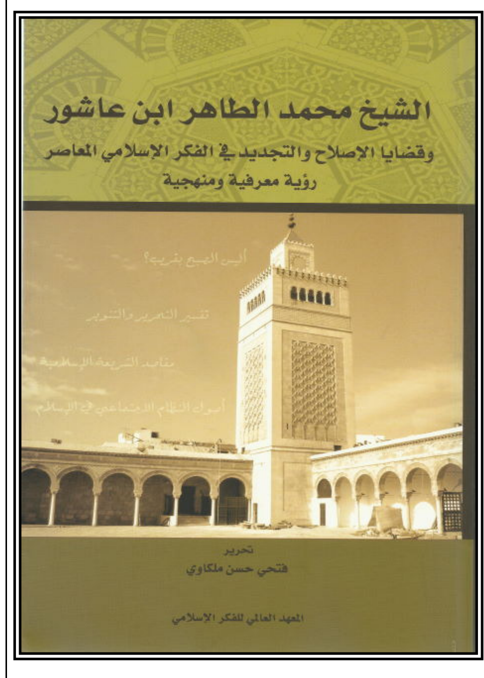
أما سبب اهتمامنا في هذه الدراسة بطرح المسيري المتعلّق بموضوع الإنسان؛ فمرده استعادة المسيري المنظور التوحيدي في قراءته النقدية لموضوع الإنسان في الرؤية المادية الغربية، ثم بناؤه تصوراً فكرياً يرتكز على أسس المرجعية الإسلامية؛ إذ يستمد الإنسان فاعليته من الثنائيات الفضفاضة، وفي مقدّمتها ثنائية الخالق والمخلوق التي تؤكد حضور الله الدائم والفاعل في عالمي الإنسان والطبيعة، وترسم حدود علاقة الإنسان بالله بما منحه من حرية نسبية، وقدرات عقلية ونفسية وجسدية تؤهله لحمل الأمانة وتحقيق الاستخلاف في الأرض. وتأخذ ثنائية الإنسان والطبيعة -ضمن هذه الثنائيات الفضفاضة- شكل التفاعل الإيجابي لعمارة الأرض، الذي يحمي استقلالية كل طرف من الطرفين، فلا يقعان في وحدة تطمس معالم أحدهما لمصلحة الآخر، فلا يستعلي الإنسان ويصبح مرجعية ذاته والكون كما في النزعة الهيومانية، ولا يذوب في الطبيعة وتتحكم فيه الواحدية المادية المفضية إلى العدمية. وهنا يطرح المسيري مفهوم الإنسانية المشتركة لاستعادة الفاعل الإنساني في الرؤية الإسلامية، بوصفها بديلاً لمفهوم الطبيعة البشرية الجامد والإنسانية الواحدة الذي تطرحه الرؤية الغربية؛ إنسانية تؤمن بتنوع الأجناس والثقافات وتنوع النظم الحضارية؛ إذ يقترح توليد معيارية مشتركة في ظل المبدأ المتجاوز، وقيم أخلاقية تستوي أمامها الإنسانية كلها.

ولم تقف رؤية المسيري للإنسان عند حدود التنظير الفكري، بل تجاوزته إلى مقترح مشروع بديل يبدأ بقراءة الفكر الغربي لتجاوز قصور التفسير الغربي للظاهرة الإنسانية؛

والاستفادة من نقاط القوة في منظومتها الحداثية؛ وإعادة قراءة التراث الفكري الإسلامي، واتخاذ ذلك كله شرطاً لانطلاقة فعلية ترتكز على فاعلية الإنسان لبناء رؤية منهجية شاملة، تستوعب الأسس المنهجية للتراث المعرفي الإسلامي، وتفتح آفاق الاجتهاد بمنهج استكشافي توليدي.

لقد وضع المسيري أسس القراءة المعرفية بمنهجية النماذج التحليلية؛ قصد إعادة صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية، والعلوم الطبيعية وفق الرؤية التوحيدية، فجاء مشروعه الفكري في نقد النموذج المعرفي الغربي من خلال قراءة الظواهر التاريخية والاجتماعية، واستخراج نماذج معرفية أكثر تفسيراً وإيضاحاً، ترصد البُعد المعرفي في مظاهره الثقافية، غير أن مشروعه البديل المقترح ارتكز أكثر على البُعد المعرفي والمنهجي، مغفِلاً البُعد الثقافي، وهو ما يفرض علينا ضرورة ترميم الخريطة المفاهيمية للإنسان المسلم، الذي تعرضت بنيته الثقافية لعلمنة كامنة ممنهجة في مأكله وملبسه ومسلكه، وهو ما يفتح أمامنا أفق البحث عن منهجية التعامل مع واقع الإنسان المسلم في ظل العولمة الثقافية.

صدر حديثاً



الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية

تحرير: فتحي حسن ملكاوي

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م

عدد الصفحات : ٦٨٠

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تدورُ بحوثُ هذا الكتاب حول "سفير الدعوة الإصلاحية في تونس" الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وتضمّنت فصولهُ مجموعةً من الدراسات المنهجية لجهوده في الإصلاح والتجديد، في محاولة للإجابة عن أسئلة عديدة، تختصُّ بسمات المنهج الإصلاحي عند ابن عاشور، والأبعادِ المنهجية لتراثه الفكري، والقضايا الرئيسة التي وجهّت تفكيرَه ودارت حولها تآليفُه وكتاباتُه، والإضاءات التي يمكن لهذه الكتابات أن تقدِّمها للعقل المسلم المعاصر، وهموم النهوض الحضاري الإسلامي المنشود.

وقد كشفت هذه البحوثُ عن جوانب مهمّة في مسارات الاجتهاد والتجديد الذي مارسه ابن عاشور، ولا سيّما في مجال بيان القرآن الكريم وعلومه وتفسيره، وتأصيل المنحى المقاصدي في الفقه وأصوله، والتحليل النقدي للممارسات التعليمية والتربوية. وشملت هذه البحوثُ قراءةً في مجمل كتابات الشيخ ابن عاشور، إضافةً إلى مجمل الكتابات التي تناوَلتْهُ بالبحث والدراسة، مما جعل الكتاب مرجعاً شاملاً يُغني عن كثير من الكتب الأخرى في موضوعه.

وقد شارك في إعداد بحوث الكتاب ومناقشتها وتطويرها أكثرُ من أربعين عالماً من علماء الأمة، من أقطار عديدة، فجاء هذا الجهد الجماعي إنجازاً متميزاً يستحقُ القراءة

قراءات ومراجعات

قراءة تحليلية نقدية في كتاب إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد*

تحرير: عبد الوهاب المسيري**

أحمد مرزاق***

مقدمة:

إن الموقف العربي من المعرفة الغربية عامة، والمنهج خاصة، لم يخرج عن ثلاثة أشكال،[1] أكثرها انتشاراً الموقف الدّاعي إلى تملّك هذه المناهج واستيعابها لتطبيقها في المجال العربي الإسلامي.[2] لقد حاول هذا الموقف توظيف المعرفة الغربية عامة، والمناهج خاصة،كما هي، واكتفى بالدعوة إلى تملّكها.

---

* المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٨ه/١٩٩٨م.

** دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية، عام ١٣٨٩ه/١٩٦٩م، توفي -رحمه الله- عام ٢٠٠٨م.

*** دكتوراه في الأدب العربي الحديث. البريد الإلكتروني: merzaknajmi@maktoob.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢١م.

[1] انظر تفصيل هذه المواقف الثلاثة في:

- مرزاق، أحمد. "مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س١٤، ع٥٣، صيف ١٤٢٩ه/٢٠٠٨م، ص٦٣-٦٦ خاصة. وقد رأينا في هذه المراجعة أن نجعل المواقف ثلاثة بعدما كانت أربعة في الدراسة السابقة؛ إذ أدمجنا الموقف الثاني (الذي ادّعى التأسيس)، والموقف الرابع (الذي اعتقد بوجود فكرة التحيز) في موقف واحد، مع الإشارة إلى وجود بعض الفوارق داخل هذا التصنيف الجديد.

[2] يقول أحد ممثّلي هذا الاتجاه: "وأهم ما ندعو إليه هو الاستيعاب النظري لمبادئ البنائية قبل محاولة تطبيقها على الأدب العربي". للاستزادة، انظر:

- فضل، صلاح. **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٨٥م، ص١٨.

وقد دعا الموقف الثاني إلى "التركيب"، وهذه الدعوة سمة ميّزت مجموعة من الكتابات العربية، وأخذت أسماء شتّى، منها: "التركيب"، و"التوفيق"، ويمكن التذكير بأن دعوى "التركيب" ترجع إلى الخمسينيات، وقد عبّرت عن نفسها في مجال الدراسات الأدبية بمصطلح "المنهج المتكامل" عند سيد قطب، كما تجلّت عند شوقي ضيف بشكل بارز.

أمّا الموقف الثالث فدعا أصحابه إلى فكرة "التأسيس"؛[٣] وهي دعوى تشمل جميع فروع المعرفة؛ فمن دعوى تأسيس فلسفة عربية أو إسلامية، إلى دعوى تأسيس علوم اجتماعية (علم اجتماع، وعلم نفس، وعلم تاريخ) عربية أو إسلامية، إلى دعوى تأسيس علم جمال عربي أو إسلامي.[٤]

وهذا الموقف يمكن تصنيفه بشكل عام إلى صنفين؛ الأول منهما دعا نظرياً إلى التأسيس (خاصة في مجال الدراسات الأدبية) منطلقاً، حسب ما يصرّح به، من رؤية تنفي تطبيق مناهج جاهزة، أو نقلها من المجالات التي استخدمت فيها إلى مجال جديد،[٥]

---

[٣] صدر للباحث لؤي صافي تأليف بعنوان "تأسيس المعرفة" (The Foundation of Knowledge) نشرته الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، عام ١٩٩٦م. وقد راجعه أبو يعرب المرزوقي في إسلامية المعرفة:

- المرزوقي، أبو يعرب. "رؤية مغايرة، مداخلة مع الدكتور لؤي صافي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س٤، ع١٤، شتاء ١٩٩٨م، ص١٣٩- ١٦٦. ويمكن مراجعة تعليق فتحي ملكاوي على ما جاء في مداخلة المرزوقي ضمن الدراسة الشاملة التي عقدها لمناقشة المعترضين على فكرة "إسلامية المعرفة". انظر:

- ملكاوي، فتحي. "حوارات إسلامية المعرفة: عرض وتحليل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد ٢٥، صيف ٢٠٠١م.

[٤] نجد هذه الدعوة حاضرة في مجموعة من الدراسات العربية، ويمكن التمثيل على هذا الأمر بالدراسات الآتية:

- الدسوقي، عبد العزيز. "نحو علم جمال عربي"، **مجلة عالم الفكر**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مج٩، ع٢، ١٩٧٨م.

- الصديق، حسين. **فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي**، سوريا: دار القلم العربي- دار الرفاعي، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م. يقول هذا الباحث: "وبعد فإنني لأرجو من وراء نشر هذا الكتاب التنبيه على حاجتنا الماسة إلى علم جمال عربي معاصر نابع من هويتنا وثقافتنا، يكون لنا مرجعاً نحتكم إليه، ونموذجاً نحتذي به في علاقاتنا بالواقع وبخاصة إبداعنا الفني"، ص٧.

- جهاد، هلال محمد. "جماليات القرآن: مشروع فلسفة جمال عربية - إسلامية معاصرة"، **مؤتمر التحيّز الثاني**، القاهرة، ١٠-١٣ فبراير ٢٠٠٧م.

[٥] أبو ديب، كمال. **الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص٦.

ومثبتاً لنفسه المساهمة الشخصية[٦] في التأسيس، لكنه عملياً يستقي مصادره ومرجعياته المتعددة والمتباينة من موارد منهجية غربية مختلفة ومتضاربة.[٧]

أمّا الثاني، وهو الذي يهمّ في هذه المراجعة النقدية، فقد اعتقد بوجود فكرة "التحيّز" في المعرفة عامة، والمعرفة الغربية خاصة؛ لهذا حاول نقد المناهج الغربية من جهة، والأشكال السابقة من جهة أخرى.

وقد تبلْور هذا التيار أكثر، واتّضحت معالمه في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، فبرز على مستوى المؤسسات العلمية المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن،[٨] وعلى مستوى الأفراد كل من حسن حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب"،[٩] وعبد الله إبراهيم في "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات"،[١٠] وغريغوار مورشو في "مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته"،[١١] والقائمة طويلة.[١٢]

---

[٦] أبو ديب، كمال. **في الشعرية**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧م، ص٧.

[٧] تتحدد هذه المصادر في التحليل البنيوي للأسطورة عند الأنثروبولوجي البنيوي الفرنسي (Levé Strauss)، والتحليل المورفولوجي للحكاية عند الروسي (Vladimir Propp)، و"المنهج الاجتماعي الماركسي" عند الماركسي (Lucien Goldmann)، ومناهج تحليل الأدب في إطار التحليل اللساني والسيميائي عند (Jakobson) والبنيويين الفرنسيين. للاستزادة، انظر:

- إبراهيم، عبد الله. **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة – تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩م، ص٦٤.

[٨] تأسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٩٨١م. ولمعرفة أسس مشروع إسلامية المعرفة وأهدافه، انظر:

- الفاروقي، إسماعيل. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ط١، ١٩٨٤م.

[٩] صدر الكتاب في بيروت عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، عام ١٩٩٢م.

[١٠] صدر الكتاب في الدار البيضاء/بيروت عن المركز الثقافي العربي، ط١، عام ١٩٩٧م.

[١١] صدر الكتاب في فيرجينيا عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ضمن سلسلة إسلامية المعرفة (١٨)، ط١، عام ١٩٩٦م، (١٥٧ صفحةً).

[١٢] أعدّ الباحث ببليوغرافيا مختصرة تضم المؤلفات التي عالجت موضوع التحيّز؛ سواء أكانت معالجة جزئية أم شاملة، وسواء استعملت مصطلح التحيّز، أو مصطلحات أخرى قريبة منه، التأصيل، والخصوصية، والأسلمة، والإسلامية، وإسلام، والتأسيس، وغيرها. وقد ألحقها بالكتاب الأكاديمي الجامعي الذي حرّره في موضوع التحيّز بتكليف من المرحوم عبد الوهاب المسيري، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

والمفكّر العربي الذي اهتم بإشكالية التحيّز اهتماماً ملحوظاً غطّى أكثر من ربع قرن تقريباً من مسيرته العلمية، هو الباحث المصري المرحوم عبد الوهاب المسيري.

وهذا لا يعني أن هذا الباحث لم يُسبق إلى هذا الموضوع من قبل؛ إذ نجد أن فكرة التحيّز قد نوقشت من طرف كثيرين،[١٣] وكان الفكر الماركسي العربي أكثر وعياً بهذه القضية، إلّا أن الجديد عند المسيري هو دراسة القضية على نحو منهجي وشامل حتى غدت إشكالية التحيّز علامة على المسيري. تقول الباحثة فريال جبوري غزول: "لا يمكن أن يذكر التحيّز ولا يذكر -حاضراً أو غائباً- عبد الوهاب المسيري، لأن جزءاً من مشروعه هو دراسة التحيز."[١٤]

فالمرحوم المسيري يمثّل ما سميته "مرحلة الوعي المنهجي الشامل"، والتنظير لظاهرة التحيّز، مع ظهور المصطلح وتداوله في الأوساط العلمية.[١٥]

أولاً: في تاريخ الإشكالية وميلاد "فقه التحيّز"

بدأت فكرة التحيّز أثناء كتابة المسيري "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، وهو يشير إلى أن الإحساس بهذه الإشكالية بدأ يتعاظم عنده في أواخر السبعينيات، كما اكتشف أن كثيراً من الباحثين في مصر[١٦] يشاركونه هذا الإحساس،[١٧] وحين انتقل إلى

---

[١٣] انظر إشارة المسيري إلى بعض الباحثين العرب الذين كانوا يشاركونه الفكرة منذ أواخر السبعينيات في:
- المسيري، **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المقدمة فقه التحيّز**، مرجع سابق، ص١٨.

[١٤] جاء هذا القول ضمن تعقيب الباحثة على الأوراق المقدّمة في إحدى جلسات مؤتمر إشكالية التحيّز الثاني (الجلسة التاسعة الموازية: اللغة والأدب) الذي عقد تحت عنوان: "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة"، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، بتاريخ ١٠- ١٣ فبراير ٢٠٠٧م.

[١٥] يمكن تصنيف اجتهادات الباحثين العرب الذين يعترفون بالخلفية المعرفية (أو الأيديولوجية، أو الاجتماعية، أو الدينية) للعلم، وللمنهج، وللمصطلح، إلى المراحل الآتية:
أ. مرحلة "الملامسات الأولى للموضوع"، ب. مرحلة "الوعي الجزئي" التي اقتصر فيها الباحثون على مجال تخصصهم، ج. مرحلة "الوعي المنهجي الشامل"، والتنظير لظاهرة التحيّز، وظهور مصطلح التحيّز. ومن الأعلام الذين تعرّضوا لهذا الموضوع، كلّ حسب تخصصه، نذكر: غريغوار منصور مورشو، ومحمد أمزيان، وعبد العزيز حمودة، ومحمد شكري عياد، وأحمد عطية أحمد، وحامد عمار، وسيد أحمد عثمان، وطه عبد الرحمٰن، وسعد عبد الرحمٰن البازعي، وغيرهم.

[١٦] يذكر من الباحثين: عادل حسين، طارق البشري، جلال أمين، نبيل مرقص، عبد الحليم إبراهيم، ممدوح فهمي، حامد الموصلي، كريمة كريم، هدى حجازي، جودة عبد الخالق.

جامعة الملك سعود بالرياض، وجد كذلك الانشغال الفكري نفسه، فشكّل مع بعض الباحثين[١٨] في كلية الآداب حلقة لدراسة إشكالية التحيّز، ثم حين عاد إلى القاهرة كوّن مجموعة بحث ثالثة انشغلت بالقضية نفسها.[١٩]

وبعد اجتماعات عديدة، وجد المسيري وهذه النخبة من الباحثين أن الوقت قد حان لتجاوز مرحلة النقاش، وإصدار كتاب عن الموضوع يتكوّن من دراسات مختلفة في حقول معرفية، يقوم بكتابتها عدد من العلماء العرب، كلّ في حقل تخصصه، فكتب المسيري دعوة للإسهام في الكتاب،[٢٠] وتوالت الدراسات ابتداء من عام ١٩٨٧م، وتجمّع لديه عدد من الدراسات، ثم قرّر أن يعقد مؤتمراً عن الموضوع.

ثانياً: مؤتمر إشكالية التحيّز والمؤلّف العمدة

عُقد هذا المؤتمر في القاهرة بتاريخ ١٥-١٧ شعبان ١٤١٢هـ، الموافق ١٩-٢١ شباط/فبراير ١٩٩٢م، وذلك تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين بمصر.

وقد توصّل المسيري بعد المؤتمر بأبحاث جديدة، فقرّر أن ينشر كل الأبحاث، وقد صدرت هذه الأبحاث أوّل مرة عام ١٩٩٣م في كتاب من جزأين ضخمين عن نقابة المهندسين بالقاهرة،[٢١] ثم عام ١٩٩٥م عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة

[١٧] المسيري، **إشكالية التحيّز، مرجع سابق**، المقدمة، ص١٨.

[١٨] يذكر منهم: سعد عبد الرحمٰن البازعي، نذير العظمة، محمد شكري عياد، عزت خطاب، محمود الذوادي، سعد الصويان.

[١٩] يذكر منهم: أسامة القفاش، أحمد عبد الله، هبة عزت رؤوف، مصطفى السعيد، إبراهيم البيومي غانم، هشام جعفر، حسام السيد، عمرو الحمزاوي، حازم سالم.

[٢٠] انظر ورقة العمل: إشكالية التحيز في المنهج: دعوة لفتح باب الاجتهاد، ضمن: المسيري، **إشكالية التحيّز**، مرجع سابق، المقدمة، ص١٩-٢٦.

[٢١] يشير المسيري في أحد كتبه إلى أن الطبعة الأولى المصرية من كتاب "إشكالية التحيّز" صدرت عام م١٩٩٢. انظر:
- المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص١١.

لا أعرف عن هذه الطبعة إلا ما أشار إليه المسيري في موقعه الالكتروني، من أن هذه الطبعة مصرية محدودة. لمزيد من التفصيل، انظر:

المهندسين بعنوان: "إشكالية التحيز"، دون عبارة "رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، وهذه الطبعة هي التي يُشار إليها بوصفها الطبعة الأولى.[٢٢]

ثم أعيد نشر الكتاب في طبعتين؛ طبعة ثانية عام ١٤١٧هـ-١٩٩٦م (منقحة ومزيدة)، وطبعة ثالثة عام ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، وذلك في سبعة أجزاء، حملت عنوان "إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد".

وقد ضمّ الكتاب:[٢٣]

* في طبعته الأولى تقديماً في صفحة واحدة، وفي طبعته الثالثة تصديراً في عشر صفحات، وكلاهما بقلم طه جابر العلواني.

* مقدّمة مفصّلة وطويلة بقلم المحرّر المرحوم عبد الوهاب المسيري، وقد ضمّت تسعاً وخمسين صفحة في طبعة الكتاب الأولى،[٢٤] ومائةً وثلاث صفحات في طبعته الثالثة.[٢٥]

نشر المرحوم المسيري أجزاء كبيرة من هذه المقدّمة في عددين من مجلة الإنسان،[٢٦] ثم أعاد نشر بعض الأجزاء في مجلة إسلامية المعرفة،[٢٧] وأخيراً أعاد نشر هذه المقدّمة في كتابه "العالم من منظور غربي".

* سبعَ مقدّمات متفاوتة الصفحات للمحاور السبعة.

* سبعةَ محاور تضمّنت مجموع الدراسات، وقد توزّعت على الشكل الآتي:

- **القائمة التفسيرية بأعمال الدكتور عبد الوهاب المسيري التي صدرت** (أو ستصدر) **باللغتين: العربية والإنجليزية**، في موقع المسيري الإلكتروني.

[٢٢] يشير المسيري إلى أن الطبعة الأولى الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين كانت عام ١٩٩٦م، في حين أن التاريخ الموجود على الطبعة الأولى التي بحوزتي هو ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، وهو التاريخ نفسه الذي نجده على الطبعة الثالثة في إشارتها إلى الطبعات السابقة.

[٢٣] سأعتمد في هذا العرض على الطبعة الثالثة، مع بعض المقارنة بالطبعة الأولى.

[٢٤] من ص٩-٦٧.

[٢٥] من ص١٧-١١٩.

[٢٦] المسيري، عبد الوهاب. "التحيّز للنموذج المعرفي الغربي الحديث (ج ١، ج ٢)"، **مجلة الإنسان**، مجلة تصدر دوريًّا، باريس: دار آمان للصحافة والنشر، س٤، ع١٣-١٤، ١٩٩٥م.

[٢٧] المسيري، عبد الوهاب. "الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، مجلة فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، س٢، ع٥، ١٩٩٦م.

* المحور الأول: مشكلة المصطلح

علي جمعة: كلمة في التحيز، محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات، أحمد صدقي الدجاني: التحيز في المصطلح، عبد الوهاب المسيري: هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول، عبده الراجحي: النظريات اللغوية المعاصرة وموقفها من العربية، محمد أكرم سعد الدين: اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية: نحو رؤية لغوية معاصرة وفتح باب الاجتهاد.

* المحور الثاني: الأدب والنقد

سعد عبد الرحمن البازعي: ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي، فريال جبوري غزول: إشكالية مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث.

* المحور الثالث: الفن والعمارة

نذير العظمة: إشكالية الصورة بين الفقه والفن، عمر النجدي: البعد الخامس: ظاهرة كونية قابلة للقياس، بيتر واتكنز: عنف الصورة: نظرات في لغة السينما الراهنة، محمد مهيب: العمارة الداخلية: الجذور التاريخية وتأكيد الانتماء، سهير حجازي: دراسة التحيز في التصميم المعماري، راسم بدران: العمارة والتحيز، عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم: مواجهة مع مفاهيم التحيز في الفراغ المعماري من الحوض المرصوص إلى ميدان الراجستان، محمد عبد الستار عثمان: نحو منهج إسلامي لدراسة المدينة الإسلامية.

* المحور الرابع: العلوم الطبيعية

محجوب عبيد طه: عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية، أحمد فؤاد باشا: إشكالية التحيز في تاريخ العلم والتقنية، ممدوح عبد الحميد فهمي: الانحياز الحضاري الغربي في النماذج الرياضية العددية كمنهج للبحوث في العلوم الهندسية، أسامة القفاش وصالح شهابي: الذكاء الصناعي بين الآلي والإنساني، محمود الذوادي: محاولة استكشافية في طبيعة الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي وذلك بمساعدة المنظور القرآني، أسامة القفاش وصالح شهابي: حكماء لا أطباء: عن التحيز في المفاهيم الطبية، محمد عماد

فضلي: العلوم الطبية والتحيز للنموذج الأوربي الغربي، حامد إبراهيم الموصلي: تأملات عن "التكنولوجيا" و"التنمية" من منظور حضاري.

*** المحور الخامس: العلوم الاجتماعية**

محمود الذوادي: ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني، نبيل مرقص: ممارسات البحث العلمي الاجتماعي بين الهندسة الاستعمارية القسرية والحوار الثقافي الخلاق، عادل حسين: التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: تراثنا هو المنطلق للتنمية، جلال عبد الله معوض: المادية الأمريكية وعلاقة المتغير الاقتصادي بالتطور السياسي، نصر محمد عارف: نظريات التنمية السياسية: نموذج للتحيز في العلوم السياسية، أسامة القفاش: قراءة في معجم التنمية لفولفجانج ساكس، طارق البشري: التحيز في كتابة التاريخ، نادية مصطفى: الدولة العثمانية: أبعاد التحيز في دراسات النظام الدولي وفي دراسات التاريخ الإسلامي، سيف الدين عبد الفتاح: مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي: منظور معرفي وتطبيقي، هبة رؤوف عزت: الأسرة والدولة: الماضي الغربي أم المستقبل الإسلامي؟، هشام جعفر: ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية، طه جابر العلواني: حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي.

*** المحور السادس: علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري**

قدري حنفي: قضية التحيز في علم النفس: ملامح من سيرة ذاتية، رفيق حبيب: العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب: نموذج علم النفس، سعيد إسماعيل علي: إشكالية التحيز في التعليم، هدى عبد السميع حجازي: التحيز في المقررات الدراسية، هاني محي الدين عطية: التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات، عبد الوهاب المسيري: الحقائق الصلبة والنموذج المعوج: دراسة في التحيز المعلوماتي، مجلة نيو إنترناشيوناليست (يونيو ١٩٩٢م): وراء الحقائق: الأرقام تطحن العالم، محمد شومان: الموضوعية والتحيز في قياسات الرأي العام، حسام الدين السيد: التحيز في الاتصال الجماهيري والخروج من الدائرة.

* المحور السابع: إدراك التحيزّ في الفكر العربي الحديث

فؤاد السعيد: تحيزات غربية في قضايا نهضتنا: بحث مستخلص من أعمال الدكتور أنور عبد الملك، إبراهيم بيومي غانم: إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د. جلال أمين – د. عبد الوهاب المسيري – أ. طارق البشري– د. سيد دسوقي، حسام الدين السيد: التحيز للتفسيرات المادية: بحث مستخلص من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري، حسام الدين السيد: إدراك التحيز في المفاهيم الاقتصادية: بحث مستخلص من كتابات الدكتور جلال أمين، هبة رؤوف عزت: واقع نقل التكنولوجيا والتحيز ضد الذات: بحث مستخلص من كتابات الدكتور سيد دسوقي، نادية رفعت: عصر النهضة والتحيز في كتابة التاريخ: بحث مستخلص من كتابات الأستاذ منير شفيق، هبة رؤوف عزت: إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية: بحث مستخلص من كتابات الأستاذ طارق البشري، هبة رؤوف عزت: التحيز في دراسات المرأة: بحث مستخلص من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل.

ونظراً إلى ضخامة العمل وتعدّد الدراسات؛[٢٨] لا يمكن عرض كل ما ورد في هذا الكتاب، لهذا سنكتفي بتلخيص موجز لدراسات المرحوم المسيري.

كتب المسيري –كما سلف التنويه– مقدّمة العمل، وقد ضمّت تسعاً وخمسين صفحة في طبعة الكتاب الأولى، ومائةً وثلاث صفحات في طبعته الثالثة، نشر أجزاء كبيرة منها في عددين من مجلة الإنسان،[٢٩] ثم أعاد نشر بعض الأجزاء في مجلة إسلامية المعرفة،[٣٠] وأخيراً أعاد نشر هذه المقدّمة في كتابه "العالم من منظور غربي".

وقد ضمّن المسيري هذه المقدمة إشارة مقتضبة إلى تاريخ الإشكالية، ثم عرّف التحيّز لغةً واصطلاحاً، كما حدّد أنواعه، وأشكاله، وطرح مجموعة من آليات تجاوز التحيّز، واقترح في الأخير النموذج البديل.

---

[٢٨] بلغ عدد الدراسات (٥٣) ثلاثاً وخمسين دراسةً يضاف إليها التصدير والمقدمة، وسبعُ مقدّمات للمحاور السبعة.

[٢٩] المسيري، **التحيّز للنموذج المعرفي الغربي الحديث (ج ١، ج ٢)**، مرجع سابق.

[٣٠] المسيري، **الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية**، مرجع سابق.

وشارك المسيري كذلك في هذا العمل بدراستين؛ الأولى بعنوان: "هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول" والثانية بعنوان: "الحقائق الصلبة والنموذج المعوج: دراسة في التحيز المعلوماتي".

رصد المسيري في الدراسة الأولى عدداً من أشكال التحيّز، منها: ١. ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه، ومثّل بمصطلح الأسرة في السياقين: الغربي العلماني، والعربي الإسلامي، ٢. ارتباط المصطلح المستورد بوجهة نظر صاحبه، ومثال ذلك مصطلح "عصر النهضة"، و"عالمي" اللذان لا يعنيان في واقع الأمر سوى الغربي ونهضته، ٣. اعتبار اسم العلَم دالاً؛ فـ"المنظمة الصهيونية العالمية" تترجم بهذا الاسم وكأنها عالمية بالفعل، مع أن ٩٩ % من أعضائها في الغرب، و٨٠ % في الولايات المتحدة، ٤. عدم التفكير في المصطلح الغائب على الرغم من وجود المدلول؛ فالظاهرة (المدلول) التي لم يرصدها علماء الاجتماع والتاريخ الغربييْن تبقى غير مسماة مع أنها موجودة بالفعل؛ والمثال على ذلك مصطلح "رجل أوروبا المريض" الذي ينسى رجلاً آخر هو "رجل أوروبا النهم المفترس".

ولتجاوز هذا التحيّز، يدعو المسيري إلى الابتعاد عن الترجمة والنظر إلى الظاهرة مباشرة، ثم تسميتها ومحاولة التوليد من داخل القاموس العربي.

وفي الدراسة الثانية، يحلّل المسيري مصطلح "الهولوكوست"، فيبيّن سلسلة من التحيّزات المعرفية والتاريخية المرتبطة بهذا المصطلح؛ أولها: أن الإبادة النازية ليهود أوروبا ليست استثناء في السياق الغربي، بل هي نموذج كامن في هذا الحضارة، وثانيها: التلاعب بالمستوى التعميمي والتخصيصي؛ فاليهود لم يكونوا وحدهم الضحايا، ولا كلّ يهود العالم، بل وُجِد إلى جانبهم المسلمون، والسلاف، والغجر، وغيرهم.

ويوضّح المسيري آليات كشف مثل هذه التحيّزات في المصطلح، وأهمها إرجاع الحدث إلى سياقه الحضاري وتحليله وفهمه في إطاره، ودراسة المقولات الفرعية بوصفها جزءاً من نموذج معرفي كلّي. وعليه، تصبح "النازية" لحظة نماذجية عبّر فيها النموذج الغربي عن نفسه بدرجة عالية من التبلور، وليست انحرافاً عن هذا النموذج. كما تصبح مقولة "الصهيونية الفرعية" تعبيراً عن النموذج المعرفي الإمبريالي نفسه.

ثالثاً: إشكالية التحيّز: ملحوظات نقدية

سنحاول في ما يأتي تدوين بعض الملحوظات الشكلية على الكتاب في طبعته الثالثة؛ لأنها هي الأخيرة، ومن المفروض أن تتدارك الأخطاء التي وردت في الطبعة الأولى، ثم إبداء بعض الأفكار حول إشكالية التحيّز.

١. ملحوظات شكلية:

– باستثناء سنوات الطّبع الأولى (١٩٩٥م) والثانية (١٩٩٦م)، لم تُشِر الطبعة الثالثة أيّة إشارة إلى الطبعات السابقة، بل حُذِفت من هذه الطبعة ستّ دراسات دون أيّة إشارة إلى هذا الحذف.

– تضمّن المحور الخامس (العلوم الاجتماعية) اثني عشر بحثاً، لكنّ المحرّر لم يلخّص في مقدّمة المحور[٣١] سوى سبعة أبحاث (أبحاث كلّ من: محمود الذوادي، نبيل مرقص، عادل حسين، جلال عبد الله معوض، هبة رؤوف عزت، هشام جعفر، طه جابر العلواني)، وأهمل خمسة أبحاث (أبحاث كل من: نصر محمد عارف، أسامة القفاش، طارق البشري، نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح).

– يُثبت المحرّر في محتويات "محور إدراك التحيّز في الفكر العربي الحديث" هذا العنوان: "إشكالية التحيّز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د. جلال أمين – د. عبد الوهاب المسيري – أ. طارق البشري– د. سيد دسوقي"، وهو العنوان نفسه الذي نجده في الطبعة الأولى (١٩٩٥).[٣٢] ولكنّنا نجد في مقدّمة المحور عنواناً مغايراً هو: "اتجاهات إدراك التحيّز في الفكر المصري الحديث: نموذج التحول من العَلمانية إلى الإسلام."[٣٣]

---

[٣١] انظر: محور العلوم الاجتماعية، ص٩-١٦.

[٣٢] بيومي، إبراهيم غانم. "إشكالية التحيّز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د. جلال أمين – د. عبد الوهاب المسيري – أ. طارق البشري– د. سيد دسوقي"، ضمن: "**إشكالية التحيّز**"، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٨٨٩-٨٩٩.

[٣٣] انظر: محور إدراك التحيّز في الفكر العربي الحديث، ص٩.

– في محور "علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري"، نجد بحثاً منشوراً في مجلة نيو إنترناشيوناليست (يونيو ١٩٩٢م)، عنوانه: "وراء الحقائق: الأرقام تطحن العالم" ولكن من غير تحديد لاسم المترجم، شأنه في ذلك شأن مقال بيتر واتكنز: "عنف الصورة: نظرات في لغة السينما الراهنة."[٣٤]

– نختم هذه الملحوظات الشكلية بملحوظة لغوية مرتبطة باستعمال فعل "تحيّز"؛ فمعلوم أن هذا الفعل يُستعمل متعدياً بحرف "إلى"، ولم يرد في كلام العرب متعدياً بحرف اللام، والآية الوحيدة التي ورد فيها تؤكد هذا الاستعمال: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (الأنفال: ١٦). ولكنّ مجموعة من الدراسات؛ سواء في هذا الكتاب الذي تجُرى مراجعته أو في مواطن أخرى، تستعمل "التحيّز لِ"، لهذا وجب التنبيه.

٢. إشكالية التحيّز: رؤية مغايرة

بعد المؤتمر الأول لإشكالية التحيّز وصدور أعماله، انتشر مصطلح التحيّز انتشاراً واسعاً في الأوساط الثقافية؛ فوضع له سعد البازعي وميجان الرويلي مدخلاً في الطبعات الجديدة من دليلهما الأدبي،[٣٥] وعُقِد المؤتمر الثاني عام ٢٠٠٧م، وقد شاركْتُ فيه، بتحرير أوراقه برفقة أخي عبد القادر مرزاق والمرحوم المسيري. كما صدر مؤخراً كتيّب عن المجلة العربية بالسعودية حول التحيّز في النقد العربي، وهو في أصله بحث مستلّ من رسالة دكتوراه أنجزها الباحث المغربي علي صديقي.[٣٦]

وحسب متابعتي لهذا الموضوع لم تظهر أيّ دراسة نقدية لمفهوم التحيّز، وقد سبق أن قلت في دراسة سابقة لي عن تحيّزات المسيري ما نصه: "بعد العودة من مؤتمر التحيّز الثاني، ولقائي المباشر بالباحث أبي يعرب المرزوقي، الذي يشكّل، بموازاة مع المرحوم

---

[٣٤] انظر: محور الفن والعمارة.

[٣٥] البازعي، سعد، والرويلي، ميجان. **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء–بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٧م، ص١٠٢–١٠٧.

[٣٦] نوقشت يوم الأربعاء ٢٠١٠/٧/١٤م، في رحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، في المملكة المغربية، وكان عنوانها: "إشكالية التحيّز في النقد الأدبي العربي المعاصر".

المسيري، إحدى المرجعيات المعرفية التي استفدت منها كثيراً في تكويني العلمي، بدَا لي أن الأمر يحتاج إلى وقفةٍ أطول، وإلى دراسة أوفى؛ فالمرزوقي كما هو معلوم له وجهة نظر مغايرة حول موضوع التحيّز قد عالجها بعمق فلسفي في موطنَيْن على الأقل[٣٧] هما: "إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة، مداخلة مع الدكتور لؤي صافي"،[٣٨] و"بين التعين والتحيّز مقاصد المعرفة ومستويات الوجود"[٣٩]."[٤٠]

وقد سمحت لي الفرصة أن أتأمّل هذه الإشكالية وأدوّن عنها بعض الملحوظات، فبدا لي أنَّ إشكالية التحيّز إشكالية فرعية ارتبطت بوحدة العلوم، وبإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد عالجها بالأصالة جلّ الفلاسفة والعلماء الغربيين أمثال: كانت، وأوجست كونت، وكارل بوبر، ودلثاي، وغادامير، وغيرهم، معالجة مستفيضة، وبالتبعيّة مجموعة من الدارسين العرب، وذلك تحت مسميات كثيرة، منها: إشكالية عالمية أو محلية العلوم، وإشكالية خصوصية العلوم، وفكرة تأصيل العلوم، وأسلمة (إسلامية) العلوم.

كما بدا لي أن هذه الإشكالية يمكن معالجتها في إطار الفكر العربي الإسلامي القديم عند الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون تمثيلاً لا حصراً؛ لأن هؤلاء قدّموا إسهامات أعمق بكثير من بعض الأطروحات التي قدّمها المثقفون العرب المعاصرون بخصوص هذه الإشكالية؛ فأبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) –مثلاً– أثناء تعداده أقسام علوم الفلسفة إلى رياضية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية، يُثبت كلاماً مهماً بشأن قضية التحيّز؛ فعلم الرياضيات عنده (وقد اخترت التمثيل به؛ لأن القول بالتحيّز لم يقتصر على العلوم

[٣٧] ركّزت على المواطن الصريحة. أما غير الصريحة فمتضمَّنة في جلّ كتاباته.

[٣٨] **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س٤، ع١٤، شتاء ١٩٩٨م، ص١٣٩-١٦٦. ويمكن مراجعة تعليق فتحي ملكاوي على ما جاء في مداخلة المرزوقي ضمن الدراسة الشاملة التي عقدها لمناقشة المعترضينَ على فكرة "إسلامية المعرفة".

[٣٩] دراسة شارك بها المرزوقي في مؤتمر التحيّز الثاني المنعقد في القاهرة بتاريخ ١٠ – ١٣/ ٢/ ٢٠٠٧م، وقد أعاد نشرها في كتابه:

– المرزوقي، أبو يعرب. **صوناً للفلسفة والدين**، دمشق: دار الفرقد، ط١، ٢٠٠٧م، ص٣١-٨٨.

[٤٠] مرزاق، **مفهوم التحيّز: دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري**، مرجع سابق، ص٩٦.

الاجتماعية فحسب، بل تعداها إلى ما يسمى بالعلوم الدقيقة)[٤١] "ليس يتعلّق فيه شيء بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها،"[٤٢] ثم يتابع "وليس في الشرع تعرّض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرّض للأمور الدينية،"[٤٣] أمّا "الآفات" التي تتولّد عن هذا العلم،[٤٤] فهي أمور عارضة لا علاقة لها بطبيعة الرياضيات، حتى وإن رتّب عنها الغزالي حكماً يبدو "غريباً"؛ وذلك حينما ذهب إلى "زجر كل من يخوض في تلك العلوم."[٤٥]

والأمر نفسه نجده حاضراً عند ابن خلدون (٨٠٨هـ)؛ إذ عقد صاحب المقدمة فصلاً في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري،[٤٦] وتكرّرت فكرة "العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري" في مواطن كثيرة من المقدّمة، مثل قوله: "أمّا أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين،"[٤٧] و"أمّا أهل المشرق فلم ينقطع سند التعليم فيه، بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه،"[٤٨] "فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحّالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشدُّ نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى (...) ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويتشيعون لذلك (...) وليس كذلك (...) وإنما الذي فضل به أهلُ المشرق أهلَ المغرب، هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع."[٤٩]

---

[٤١] انظر بعض أبحاث محور العلوم الطبيعية في كتاب: "**إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**".

[٤٢] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال**، تحقيق ودراسة: سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣م، ص٦٥.

[٤٣] المرجع السابق، ص٦٦.

[٤٤] المرجع السابق، ص٦٥-٦٦.

[٤٥] المرجع السابق، ص٦٦.

[٤٦] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط٣، ج٣، ص١٠١٨.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٠٢٢.

[٤٨] المرجع السابق، ص١٠٢٢.

[٤٩] المرجع السابق، ص١٠٢٢-١٠٢٣.

وفي فصل أصناف العلوم الواقعة في العمران على عهد ابن خلدون، يُثبت صاحب المقدّمة كلاماً بشأن قضية التحيّز شبيهاً برأي الغزالي؛ إذ يقول: "اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره؛ وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه."[٥٠]

ويقول عن الصنف الأول ما نصه: "والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يوقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر."[٥١]

أمّا في ما يخصّ موقف ابن تيمية (٧٢٨ هـ) فنكتفي بالسؤال الآتي: هل كان نقد ابن تيمية للمنطق نقداً معرفياً خالصاً، أو نقداً تأسّس على اعتبار المنطق نتاجاً لثقافة يونانية مغايرة للثقافة العربية الإسلامية؟ وبعبارة أخرى؛ أكان هذا النقد صادراً عن مقولة التحيّز، أم عن اعتبارات معرفية لا علاقة لها بالتحيّز؟

خاتمة:

جاءت هذه المراجعة النقدية في سياق دراسة أُعدّها الآن عن فكر المرحوم المسيري، ستظهر -إن شاء الله- في عمل مشترَك؛ وذلك بعد أن رأيت أن أغلب الدراسات التي أُنجِزت حول فكر هذا الرجل اتّسمت بمجموعة من الصفات، أُجمِلها في العناصر الآتية:

- عرْض نصوص المرحوم المسيري وتلخيص مضامينها، دون تحليل أو نقد؛ وذلك بإعادة كتابة كلامه بطرائق أخرى دون الإحالة عليه مطلقاً، أو بالإحالة على جزء يسير من كلامه.

---

[٥٠] المرجع السابق، ص١٠٢٥.

[٥١] المرجع السابق، ص١٠٢٦

– تبنّي الإطار العام الذي قدّمه المرحوم المسيري في كتبه، وكذلك مواقفه من الفكر الغربي، وهذا الأمر قد لامسته عن كثب عند مراجعتي بعضَ ما كُتِب عنه، أو أثناء قراءة بعض الدراسات المُنجزَة عنه.

– غياب القراءة التحليلية النقدية لمشروع المرحوم المسيري عن خارطة القراءات العربية المعاصرة؛ إذ لم نعثر على قراءة واحدة لفكر المسيري تنحو منحى الدراسات التي أُنجِزت حول فكر أركون، أو الجابري، أو العروي مثلاً، وإنما اقتصر الاحتفاء بأفكاره على مجموعة من الباحثين الشباب، ينتمي أغلبهم إلى أقسام الدراسات الإسلامية أو الدراسات الأدبية. أمّا تكوينهم الفكري والفلسفي في مجال الفكر الغربي عامة، وفي مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة، فيعتمد في الغالب وسيط الترجمة العربية، أو كتب المسيري نفسه.

– هجوم بعض الدعاة والوعّاظ على أفكار المرحوم المسيري، وعلى ما يتعلّق بمسألتي اليهودية والعلمانية وكتاب "بروتوكولات حكماء صهيون" خاصة.

قراءة في كتاب
رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار*
تأليف: عبد الوهاب المسيري**

فؤاد عفاني***

أولاً: السيرة الفكرية؛ رؤية من الداخل

إن الكتابة الإبداعية للدكتور عبد الوهاب المسيري -رحمه الله- لم تنل من القراءة والمتابعة النقدية ما حظيت به إسهاماته الفكرية؛ إذ لا نجد ضمن ببليوغرافيا الدراسات المنجزة عن أعمال المسيري،[1] سوى أبحاث قليلة انبرت لدراسة إنتاجه الإبداعي،[2] بوصفه مكوناً نوعياً ضمن المشروع العام.

---

* المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٥م. هذه النسخة التي نعتمد عليها في المراجعة ورد عنوانها على الغلاف الخارجي بالصيغة المثبتة أعلاه، فكلمة "الثمار" وردت بالمد. أمّا في المتن فترد دون مدّ (ثَمَر)، وهي الصيغة التي ورد بها عنوان طبعتي ٢٠٠٠م و ٢٠٠٦م، ممّا يرجّح أنه اللفظ المقصود. كما أن لسان العرب يثبت أن جمع الثّمر ثمار، ويقع الثمر على كل الثمار ويغلب على ثمر النخل، وغالب الظن أن المسيري قد استحضر هذين المعنيين. كما وجب التنبيه على أن هذه النسخة غفلت عن ذكر العنوان الفرعي "سيرة غير ذاتية غير موضوعية" من الغلاف الخارجي، ولم ترد إلا في المتن (ص٥)، ومعلوم أن هذا العنوان الفرعي وارد في طبعتي عام ٢٠٠٠م و ٢٠٠٦م.

** دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي المقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية، عام ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، توفي -رحمة الله- عام ٢٠٠٨م.

*** دكتوراه في الأدب العربي الحديث، أستاذ بالثانوي التأهيلي بالمملكة المغربية. البريد الإلكتروني: Luai1111@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢١م.

[1] نحيل في هذا الإطار على دراسة قيد النشر للزميل أحمد مرزاق: "فكر عبد الوهاب المسيري: مشروع قراءة معرفية"، ضمن كتاب "المسيري بأقلام مغربية"، سينشر قريباً.

[2] نشير هنا إلى الدراسات الآتية:

- فؤاد، جيهان فاروق. رحابة الإنسانية المركبة في الرحلة الفكرية والسيرة الشعبية وقصص الأطفال، ضمن: "**في عالم عبد الوهاب المسيري**"، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م.
- الوكيل، سعيد. التداخل النصي في قصص الأطفال عند عبد الوهاب المسيري، ضمن:" **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**"، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٨م.

إنَّ الإسهام الأدبي للدكتور عبد الوهاب المسيري نحَا منحيين اثنين:

أ. **منحى نظرياً**: أخذ هذا المنحي الإبداعَ موضوعاً له، فتناوله بالدراسة والتحليل والنقد، وتحقّق ذلك في الأعمال الآتية:

– مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية، وبعض الدراسات التاريخية والنقدية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.

– في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٧م.

– دراسات في الشعر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٧م.

ب. **منحىً إبداعياً**: تمثّل ذلك في ترجمته لمسرحية غنائية عن تحديث اليابان، وفي رحلته الفكرية، وفي قصص الأطفال الآتية:

– الأميرة والشاعر، القاهرة: الفتى العربي، ١٩٩٣م.

– نور والذئب الشهير بالمكار، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م.

– سندريلا وزينب هانم خاتون، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م.

– الرحلة الأسبوعية إلى جزيرة الدويشة، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠م.

– سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠م.

– معركة... كبيرة، صغيرة، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠م.

– قصة خيالية جداً، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.

– قصص سريعة جداً، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.

– ما هي النهاية؟ (تأليف بالاشتراك مع جيهان فاروق فؤاد)، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.

– أغنيات إلى الأشياء الجميلة، ديوان شعر للأطفال، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م.

– بلعقروز، عبد الرزاق. **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩م.

ونظراً إلى تباين طبيعة الكتابة القصصية للطفل وكتابة السيرة الذاتية؛ سنفرد هذه الدراسة للسفر مع المسيري في سيرته الفكرية، لنتناول في دراسة لاحقة أعماله القصصية.

تنطلق السيرة الفكرية للمسيري من المقدمة، وتتوقف بالتتابع في ستّ محطات/ فصول، فرضها السياق الفكري للسيرة.

يوطّئ المسيري لسيرته الفكرية بمهاد عن الظروف التي استدعت الكتابة، المتمثلة بالأساس في الرغبة في نقل تجربته إلى قرّائه عامة، وجيل الشباب خاصة. وقد كان المسيري يودّ في البداية أن يضمّ تلك الأفكار والتأمّلات إلى الموسوعة، ولكن –كما يقول–: "اتسع نطاق التأمل وزاد حجم الصفحات وترابطت الأفكار (الثمر) بجذورها (حياتي الفكرية بأسرها) وببذورها (تكويني في دمنهور)، بحيث وجدت أنها تشمل كل حياتي الفكرية... فانفصلت التأملات والكلمات عن الموسوعة حتى أصبحت عملاً مستقلاً... وكانت النتيجة هي هذه الصفحات: رحلتي الفكرية – في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية."[٣]

بعد المقدمة، ارتأى المسيري تقسيم السيرة إلى جزأين اثنين؛ وسم الأول منهما بـ"التكوين" بوصفه يتوقف عند محطات أساسية لنشأة المسيري، ولعلَّ ذلك ما يتّضح بجلاء من خلال توزيع الفصول الأربعة لهذا الجزء؛ فالفصل الأول (البذور الأولى) يتوقّف عند البدايات الأولى لتشكل الملامح الفكرية للمسيري، وذلك دون الالتزام بسيرورة زمنية متتالية؛ إذ غالباً ما نجد متابعةً سلسة للفكرة، وإن أدّى ذلك إلى كسر السياق الزمني.

أمّا الفصل الثاني المعنون بـ(بدايات الهوية)، فيرسم المؤلّف من خلاله المعالم الأساس لهويته الفكرية المحددة بقدرته على الانفصال عن الواقع عبر ما يسميه "داء التأمّل"، والقدرة على تحقيق "مسافة" مع الأشياء، وقد عبّر عن مزية هذه القدرة قائلاً: "قد جعلني التأمل قادراً على الانفصال عما حولي وأن أنظر إلى نفسي من الخارج، الأمر الذي ولَّد فِيَّ قدرةً غير عادية على تغيير الذات بناءً على تصورات عقلية مسبقة."[٤]

[٣] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٥.
[٤] المرجع السابق، ص١٦٨.

وفي الفصل الثالث الموسوم بـ (في الولايات المتحدة)، وهو عنوان غني بحمولته مكانيّاً وفكريّاً، ينقلنا المسيري معه في رحلته إلى الولايات المتحدة، متجاوزاً -كعادته- التفاصيل الذاتية المعزولة عن الرؤية الفكرية الكّلية، ليبيّن لنا كيف اصطدم مع النموذج الأمريكي واجتهد في تثبيت نموذجه الخاص، وتنتهي "التجربة الأمريكية" بعودة المسيري إلى مصر وإعلانه الحرب ضد الذئاب الثلاثة -كما يسميها-: "ذئب الثروة، وذئب الشهرة، والذئب الهيجلي المعلوماتي."[٥]

يمثّل الفصل الرابع (من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان: تآكل النموذج المادي) تبشيراً بانحدار النماذج التحليلية الاختزالية عند المسيري، وميلاد النماذج التحليلية المركبة المتسعة الأفق والمتعددة الأبعاد، التي تحوّل رصداً حقيقياً لإنسانية الإنسان في طبيعته المركبة؛ إذ إنَّ المسيري طوّر "مفهوم المسافة التي تفصل بين الإنسان والطبيعة، وبين الخالق والمخلوق، وبين الجسد والروح. مما يعني أنَّ هناك ثنائية أساسية في الكون، وأنَّ الكون متنوع متعدد غير متجانس، فيه المطلق وفيه النسبي، فيه الثابت وفيه المتحول، قد يتصارعان وقد يتقابلان وقد يتفاعلان، ولكنهما مختلفان."[٦] ويعزو المسيري سبب استبطانه النموذج التحليلي المركّب إلى الأدب، لكونه "التخصص الوحيد الذي لا يزال يتعامل مع الإنسان بوصفه إنساناً؛ أي على أنَّه كل مركّب لا يمكن ردّه إلى عنصر أو عنصرين في الواقع."[٧]

يناقش المسيري في هذا الفصل أيضاً عدداً من القضايا التي هزّت مقولاته المرجعية، وأثارت قلق السؤال عنده، ممّا حداه إلى بناء نموذج تفسيري توليدي (نموذج كلّي)، وأهم تلك القضايا: الدين والهوية، الفردية والنسبية، العقلانية المادية، الإمبريالية والعنصرية، الديموقراطية والقيمة، الجنس والمجتمع الأمريكي، الاستهلاكية والإمبريالية النفسية، العلم والتقدم، الروحي والمادي. إن تلك القضايا سمحت للمسيري أن يدرك بساطة وسذاجة الرؤية المادية الاختزالية التي ينجم عنها تفكيك الإنسان بدل تحريره.

---

[٥] المرجع السابق، ص١١٩-١٢٠.
[٦] المرجع السابق، ص١٧٧.
[٧] المرجع السابق، ص١٧٩.

أمّا في ما يتعلق بالجزء الثاني (عالم الفكر) فقد جاءت أحداثه/أفكاره مؤلفةً من ستة فصول؛ أولها "النماذج الإدراكية والتحليلية من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الجهادية." ويعرض هذا الفصل الموضوعات الثلاثة الأساسية التي يراها المسيري مترابطة ومتزامنة، وتعبر عن تحوّله من النموذج المادي إلى النموذج الذي يميّز بين الإنسان والطبيعة/المادة، وتتمثّل هذه الموضوعات في:

– التحوّل من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية والتوثيقية والمادية والمنفصلة عن القيمة) إلى الموضوعية الاجتهادية؛ على أنَّ الموضوعية المتلقية نموذج تحليلي يرى في المعرفة فعلاً تراكمياً يتحقّق بتجميع تفاصيل الواقع المادي دون فاعلية العقل وإبداعه وظروف الإدراك.

– رفض العقل السلبي، وتبنّي رؤية توليدية للعقل، وترتبط هذه القضية بسابقتها؛ فقد نجم عن رفض المسيري للموضوعية الفوتوغرافية بناؤه نموذجاً معرفياً وتحليلياً جديداً "للعقل بحسبانه كياناً توليدياً وليس مجرد وعاء مادي متلقّ للمعلومات،"[٨] مؤسس على المبدأ الكمي الذي لا يُعمل العقل في استنباط النماذج الكامنة.

– رفض الرصد المباشر، وتبني النموذج منهجاً في التحليل؛ فقد واكب الموقفين السابقين تحوّل في الأدوات المنهجية، ممّا دفع المسيري إلى البحث عن أداة تحليلية تُيسّر له عملية الرؤية الكلّية/الشاملة، وتحيط بالواقع المركّب رابطةً بين المستويات المختلفة التي تبدو –أول وهلة– متناقضة، وهكذا جاء مفهوم النموذج بوصفه "بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واع أو غير واع) من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق (الموضوعية)، فهو يستبعد بعضها بحسبانها غير دالَّةٍ (من وجهة نظره)، ويستبقي البعض الآخر. ثم يربط بينها وينسقها تنسيقا خاصا، ويجرِّد منها نمطاً عاماً."[٩] والمميز في نموذج المسيري أنَّه نموذج غير ثابت؛ إذ كلّما احتك وعايَن الواقع وطُبّق عليه تعدّلت مقدرته التفسيرية، فالعلاقة بين الطرفين "حلزونية" كما يصفها المسيري.

[٨] المرجع السابق، ص٣٣٨.
[٩] المرجع السابق، ص٣٩٩.

وفي ما يخصّ الفصل الثاني "بعض الثمرات الأولى" تناول المسيري الثمار الأولى التي جناها من اشتغاله بالنماذج التحليلية، وقد كانت أولى تلك المحاولات عام ١٩٦٥م في دراسة باللغة الإنجليزية معنونة بـ"الرأسمالية التنافسية والإنسان الطبيعي"، تبنّى خلالها النموذج التحليلي "الأسطورة الحاكمة."[١٠] لكّن مفهوم النموذج عند المسيري يتجذر من خلال رسالته للدكتوراه،[١١] التي يرى فيها أول أعماله الفكرية المتكاملة التي تداخلت فيها معظم الموضوعات الأساسية (الحلولية- العلمانية الشاملة)، كما أنها أول دراسة مطولة يكتبها مستخدماً النماذج كأداة تحليلية بشكل واع.[١٢]

وبعد رسالة الدكتوراه ينشر المسيري كتابه "الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة (١٩٧٩م)"[١٣] الذي انكبّ فيه على دراسة الواقع الأمريكي من خلال نماذج، وذلك عبر انطلاقه من مقولته الأساسية التي تفصل بين الإنساني والطبيعي، وقد اختار لمؤلَّفه هذا الاسم على اعتبار أنَّ الإنسان الأمريكي يحلم ببناء فردوس أرضي يلغي التاريخ ويخضع للسيطرة المطلقة، ووسم نموذجه المعرفي التحليلي بالرؤية الفردوسية العلمية، وهي "رؤية ميكانيكية بسيطة تفترض أنَّ الإنسان كمٌّ محضٌ لا يختلف عن الكائنات الطبيعية الأخرى، يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط؛ أي إنَّ الإنسان الحديث الذي تمّ تدجينه وترشيده تماماً، هو ذاته الإنسان الطبيعي."[١٤]

يمثّل البحث في إشكالية التحيّز ثاني الثمار التي جناها المسيري من خلال اشتغاله بالنماذج التحليلية، وإذا كانت بدايات هذه الإشكالية بدأت تتبلور منذ الانتقال من دمنهور إلى الإسكندرية وإدراك ما بين العالَمَيْن من تباين، فإن بُعدها الحقيقي تأكد من خلال دراسة المسيري علم الأديان المقارن وتاريخ الفن والأنثروبولوجيا؛ إذ تبيّن الباحث أنَّ "التحيزات المعرفية أمر كامن في نماذجنا الإدراكية، ولذا فهي موجودة بشكل غير

[١٠] المرجع السابق، ص٣٦٠.

[١١] جدير بالذكر أن هذه الرسالة لم تُنشَر بعد.

[١٢] المرجع السابق، ص٤٠٧ (بتصرف).

[١٣] نشير في هذا السياق إلى اشتراك المسيري مع الشهيد سيد قطب في الكتابة عن الحياة الأمريكية مع اختلاف في المنهج التحليلي، وقد نُشِر عمل سيد قطب في حلقات ثلاث أواخر عام١٩٥١م، في مجلة الرسالة التي كان يُصدِرها أحمد حسن الزيات.

[١٤] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٤١٦.

واع."[١٥] وللاستدلال على ذلك ينوّع المسيري تمثيلاته الكاشفة للتحّيز؛ سواء على مستوى الفن، أو اللغة، أو العمارة.

وقد تمخّض عن تفاعل إشكالية التحّيز في فكر المسيري عقد مؤتمر بتمويل من نقابة المهندسين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، هذا المؤتمر الذي سيتوّج بولادة مؤلَّف ضخم عن هذه الإشكالية يضمّ أبحاث عدد من المهتمّين بالتحيزات المعرفية على شتى الأصعدة.[١٦]

ويرى المسيري أن النموذج البديل عن التحّيز لا بدّ أن يكون نابعاً من التراث، وترتسم ملامحه بالانطلاق من اعتبار الإنسان مقولةً غير مادية، ثم من "الإيمان بالنموذج التوليدي لا التراكمي."[١٧]

وإذا ما انتقلنا مع المسيري في رحلته إلى الفصل الثالث المعنون بـ"الصهيونية"، فقد يظن بعضهم أنه تحوّل من الفكري إلى السياسي، إلّا أنَّ ذلك التوقّع سيكون مجانباً للصواب؛ فاهتمام المسيري "بالسياسة كان اهتماماً معرفياً فلسفياً،"[١٨] وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصهيونية التي بدأت علاقته بها منذ عام ١٩٦٣م، وذلك حينما توجّه إلى جامعة كولومبيا لنيل درجة الماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن، وتكرّرت هناك مواجهته مع الفكر الصهيوني، التي سمحت له بتعرّف "الصهيونية، لا من منظور عربي، ولا من منظور توراتي يهودي، وإنَّما من منظور عالمي كجزء من التشكيل الحضاري الغربي وتاريخ الأفكار في الغرب."[١٩] من هنا، كانت رؤية المسيري للدولة اليهودية تتجاوز كونها قوة اقتصادية عسكرية سياسية إلى كونها ظاهرة تستند -مرجعياً- إلى الوعد الإلهي.

---

[١٥] المرجع السابق، ص٤٤٠-٤٤١.

[١٦] صدر هذا الكتاب أوّل مرة عام ١٩٩٣م في جزأين ضخمين عن نقابة المهندسين بالقاهرة، ثم عام ١٩٩٥م عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين بعنوان: "إشكالية التحيز"، دون عبارة "رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، وهذه الطبعة هي التي يُشار إليها بوصفها الطبعة الأولى، ثم أعيد نشر الكتاب في طبعتين؛ طبعة ثانية عام ١٤١٧هـ-١٩٩٦م (منقحة ومزيدة)، وطبعة ثالثة عام ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، وذلك في سبعة أجزاء تحمل عنوان: "إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد."

[١٧] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٤٥٣.

[١٨] المرجع السابق، ص٤٥٧.

[١٩] المرجع السابق، ص٤٨٣.

وبعد أن فرغ المسيري من رسالة الدكتوراه اعتمد مقولة "نهاية التاريخ" التحليلية أساساً لدراسة جديدة عنوانها "نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني"، الصادرة عام ١٩٧٢م عن مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام.[٢٠] ويُقصد بنهاية التاريخ "نهاية التدافع الإنساني والتركيب وإدراك الحدود، هي نهاية الإنسان كما نعرفه وهي الحالة الجنينية بالدرجة الأولى."[٢١] وفي تعليقه على هذا الكتاب، يقدّم المسيري عدداً من المفاهيم المستخدمة في الكتاب من قبيل: الترشيد، ونهاية التاريخ، والنظام العالمي الجديد، وغيرها.

بعد ذلك أصدر المسيري كتاباً من جزأين معنوناً بـ"الإيديولوجيةالصهيونية: دراسة حالة في علم الاجتماع،"[٢٢] ثم تلاه كتاب "الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة."[٢٣]

أمّا الفصل الرابع من السيرة الفكرية فقد خصّصه المسيري للموسوعة وتاريخها؛ إذ يؤرّخ فيه لبداية كتابة الموسوعة بعام ١٩٦٤م؛ إذ كانت الانطلاقة الجدية لدراسة الصهيونية، وقد صدرت النسخة الأولى منها عام ١٩٧٥م بعنوان: "موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية"، وهي تميّزت بطابعها التفكيكي مع إغفال عملية البناء. يقول المسيري: "وممّا لا شك فيه أن التفكيك له فائدة، بل هو أمر حتمي وضروري، فهو يكشف المفاهيم الكامنة ويزيل الغشاوات، ولكنه يترك الكثير من جوانب الظاهرة دون تفسير."[٢٤]

---

[٢٠] صدر هذا الكتاب في طبعة أولى أخرى عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٩٧٩م.

[٢١] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٤٩٥.

[٢٢] يذكر المؤلِّف أن الجزأين صدرا -على التوالي- في سنتي ١٩٨٠م-١٩٨١م، في حين أن الجزء الأول صدر عام ١٩٨٢م، والجزء الثاني عام ١٩٨٣م. وللإشارة هنا؛ فالخطأ في سنة النشر يتكرّر في عدد من فهارس كتب المسيري، والراجح هنا أنها أضيفت دون مراجعة؛ لأننا نجد تقريباً لائحة المنشورات ذاتها، بل قد يتضمّن الكتاب اللاحق مسرداً أقل لمؤلَّفات المسيري. ويمكن أن نقارن هنا بين مؤلَّفات الكاتب الواردة في السيرة وتلك الواردة في كتاب "في عالم عبد الوهاب المسيري".

[٢٣] يذكر المؤلِّف أن الكتاب صدر عام ١٩٨٩م، في حين أن أول طبعة كانت عام ١٩٨٧م بتونس، وبعدها طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨م، ثم طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ٢٠٠٠م.

[٢٤] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٤٨٣.

إن التفكيك ينزع القناع عن كثير من مظاهر التحيّز الكامنة في النماذج الإدراكية والتحليلية المهيمنة، إلّا أنه يعجز عن تقديم البديل. ومن هذا المنطلق، يبرز التأسيس بوصفه "عملية تركيبية تتجاوز التفكيك فهي تتطلب نحت نماذج مختلفة والربط بينها، كما تتطلب الغوص في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية للظاهرة، وإعادة ترتيب الوقائع وتصنيفها في ضوء النماذج التحليلية الجديدة."[٢٥]

ويُبرِز المسيري في هذا الفصل فضل الدراسة الأدبية في تعميق وعيه الفكري، فقد أفادته مناهج البحث الأدبي في "تفكيك وإعادة تركيب الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية."[٢٦] وقد قدّم لذلك عدداً من الحالات التي أدرك كنهها باستعمال أدوات التحليل الأدبي التي تُدرِّب الدارس على صياغة النماذج وتوظيفها.

ولا يقتصر المؤلف في حديثه عن الموسوعة على البُعد الفكري، وإنما تعرّض أيضاً لما واكب عملية التأليف والنشر من مواقف، دون إغفاله -طبعاً- شخصيات قاسمت الباحث همّ التأليف بشكل مباشر أو غير مباشر.[٢٧]

خُتِم هذا الفصل بالحديث عن تلقّي النقّاد للموسوعة. وعلى الرغم من إشادة المسيري بعدد من الدراسات التي أدركت الرؤية المعرفية الكامنة في كتاباته، إلا أنه يشكو ممّا تعرّض له -مدّة طويلة- من إساءة تصنيف؛ إذ كان يوضع غالباً في خانة البحث السياسي، مما كان يدفعه إلى إلحاق العناوين الفرعية الموجِّهة بالعناوين الرئيسة للكتب.

أمّا بخصوص الموسوعة فقد لاقت احتفاء إعلامياً منقطع النظير، لدرجة أبدع معها المسيري شعاراً طريفاً -يُسوّغ رغبته في الاحتماء بعالمه الهادئ واجتناب الصخب الإعلامي- يقول فيه: "أنا أفكر إذن أنا غير موجود."[٢٨]

وقد أثنت الدراسات التي تناولت الموسوعة على جهد المؤلِّف وقدرته على بناء نموذج معرفي إدراكي مغاير لما هو مألوف.[٢٩]

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٥٤٠.

[٢٦] المرجع السابق، ص٥٥٠.

[٢٧] المرجع السابق، ص٥٦١ وما بعدها.

[٢٨] المرجع السابق، ص٤٨٣.

[٢٩] من أبرز ما يمكن أن يُرجَع إليه في تلقّي عبد الوهاب المسيري؛ كتاب:

- **في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري،** القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م. وكتاب:

يبدأ المسيري الفصل الخامس المعنون بـ"الموسوعة الموضوعات الأساسية" بالنماذج التحليلية المتبناة في الموسوعة والمحصورة في ثلاثة نماذج أساسية يقول عنها: "النموذج الأول والثاني مترابطان هما الحلولية والعلمانية الشاملة، تعاملت من خلالهما مع المستوى العام للظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية... أما النموذج الثالث، نموذج الجماعات الوظيفية، فقد استعملته للتعامل مع مستويات أكثر تخصصاً."[30] وقد أسهمت هذه النماذج في إعادة اكتشاف اليهود؛ إذ توصّل الباحث إلى أن الخطاب التحليلي العربي ينحو في تعامله مع الغرب منحيين متعارضين؛ فهو إمّا يميل إلى التعميم، وإمّا إلى التخصيص التآمري. لذلك استعمل المسيري –على سبيل المثال لا الحصر– نموذج الجماعات اليهودية بدل مصطلح اليهود، وانتهى انطلاقاً من هذا النموذج إلى أن ما يُقال "عن "العبقرية اليهودية" فيه شطط، وأن الحديث عن "الجريمة اليهودية" لا يقل عنه شططاً، فكلا المفهومين يكتفي بالنظر إلى اليهود من الداخل، ويراهم بحسبانهم كلاًّ منعزلاً عن محيطه الحضاري، ويرى أن "يهودية" اليهودي هي المسئولة عن سلوكه، عبقرياً كان أم إجرامياً."[31]

ويُتوَّج الجزء الثاني من رحلة المسيري بفصل سادس عنوانه "في عالم الأدب والفن." وقد تناول فيه حياته داخل أسوار الجامعة؛ فقد كانت المدّة التي قضاها في جامعة الملك سعود بالرياض أسعد أيام حياته "وأكثرها ثراء من الناحية الفكرية."[32] ومع أن تجربة التدريس في الجامعة استغرقت حيّزاً زمنياً مهماً من حياة المؤلِّف (١٩٦٩م-١٩٩٠م) إلّا أنه لا يوليها عناية كبيرة في سيرته الفكرية، ولعل الأمر يرجع –أساساً– إلى أنَّ هذه التجربة لم تكن حافلة بزاد فكري من النوع الذي كان يأمل المسيري أن يبلغه. وذلك ما نستشفه بالخصوص من قَصْره الحديث عن جامعة عين شمس وجامعة الرياض من جهة، ومن جهة أخرى رؤيته أنَّ الحياة داخل كلية البنات كانت "بوجه عام خالية من الهموم الفكرية."[33]

- **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، سوريا: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٨م.

[30] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٥٧٩.

[31] المرجع السابق، ص٦٠٤.

[32] المرجع السابق، ص٦٣٨.

[33] المرجع السابق، ص٦٤٠.

المهمّ من هذه المرحلة أنها شكّلت فضاء جمع بين المسيري والأدب، وأنتج لنا عدداً من الدراسات الأدبية التي شكّلت إضافة نوعية للأدب العربي.

في خضم اهتمام المسيري بالأدب قام بدراسة اللغة الأدبية المجازية لكونها "تحاول الإفصاح عن المفارقات والتعبير عن الشيء وعكسه في ذات الوقت، وأن تتعامل مع المحدود واللّامحدود، والمتناهي واللّامتناهي، وما يقاس وما يستعصي على القياس."[٣٤] ثم أسهم في حقل الترجمة الأدبية؛ وذلك بترجمته عدداً من النصوص الأساسية للرومانسية الإنجليزية،[٣٥] وكذلك مسرحية "افتتاحيات الهادئ."[٣٦] كما كتب عدداً من المقالات عن الشعر الرومانسي الإنجليزي ورؤيته الرومانسية للكون، ودرس أيضاً شعر الهايكو والأدب الفلسطيني،[٣٧] وقد تعدّى اهتمامه "الأدب الرسمي" إلى الأدب الشعبي، فكتب دراسة لبعض الأعمال الفنية المصرية.

ولأنَّ دراسة الأدب تتطلّب معرفة بالخطاب اللغوي؛ "فالأدب في نهاية الأمر هو تعبير لغوي مكثف، شكله اللغوي هو معناه،"[٣٨] فقد برز هذا الاهتمام من خلال تتبع الباحث للتطوّر الدلالي لعدد من الكلمات (طبيعة، فن، لذة)، فضلاً عن إنجازه دراسة عن علاقة الدال بالمدلول، تناولها في مقالة عنوانها "هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول"، ناقش فيها اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول عند دعاة ما بعد الحداثة، وذلك ما يتجلّى في عدد من مصطلحات الحداثة الغربية من قبيل: التقدّم، والنظام العالمي الجديد، وغيرها.

وقبل أن ينتقل المسيري إلى الحديث عن علاقته بقصص الأطفال، يُعرِّفنا ببعض الأدباء الذين تعرَّف إليهم بشكل مباشر، مثل: صلاح عبد الصبور، وأمل دنقل، وأحمد بهجت، ونجيب محفوظ، وإحسان عباس، وغيرهم.[٣٩]

---

[٣٤] المرجع السابق، ص٦٤١.

[٣٥] العمل كان بالاشتراك مع الأستاذ علي السيد، وصدر بعنوان "الرومانتيكية الإنجليزية: النصوص الأساسية وبعض الدراسات الأدبية" عن سلسلة الألف كتاب عام ١٩٦٥م.

[٣٦] ذكر في السيرة أن الكتاب نُشِر عام ١٩٨٨م لكنه نُشِر عام ١٩٨٩م.

[٣٧] من الأعمال المرتبطة بالأدب الفلسطيني، يذكر المسيري كتاب "العرس الفلسطيني" الصادر عام ١٩٨٣م، و"أرض الحجر والزعتر".

[٣٨] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٦٦١.

[٣٩] المرجع السابق، ص٦٥٥ وما بعدها.

إن اهتمام المسيري بأدب الطفل[٤٠] جزء لا يتجزأ من دراسته للأدب الإنجليزي والأمريكي؛ إذ قرأ لـ"ڤلاديمير پروپ" الذي درس بنية الحكاية الشعبية، وقرأ لكاتب الأطفال "درسو Drseuss، بالإضافة إلى أنه عاش طفولة غنية بالقصص الخرافية الشعبية. وفي هذا السياق يقول: "ومن الموضوعات الأثيرة لديَّ في دراستي للأدب موضوع الانتقال من البراءة إلى الخبرة، ثم العودة إلى البراءة الأولى، ولعل هذا يفسر شغفي بأدب الأطفال."[٤١] فالمسيري يرى في أدب الطفل براءة لا تنكسر؛ حتى وإن كان فيها قدر من الشر أو بعض الصراع.

أمّا عن الدافع الأساس وراء الإبداع للطفل فهو ابنته "نور" ثم ابنه "ياسر" اللذان قضيا جزءاً كبيراً من طفولتهما في الولايات المتحدة، فكان على الأب أن يُؤثِّث لهما منظومة أخلاقية تقيهما عنف النموذج الغربي الاستهلاكي. هكذا ركب بقصصه وعالمه الأسطوري نماذج معرفية أكثر إنسانية. يقول المسيري عن ذلك العالم الأسطوري: "كان هذا العالم الأسطوري القديم/ الجديد يدور حول ثلاث شخصيات نور (ابنتي) وياسر (ابني) وانضم إليهما نديم (حفيدي). وهناك أيضاً الديك حسن، الذي يؤذن فنرجع من عالم الخيال إلى عالم الواقع. ولكن الشخصية الأساسية هي الجمل ظريف، وهو جمل إنساني، أخ لأولادي، و د. هدى هي أمه (أما، أنا صاحبه، فليس لي مجال في عالمه!)"[٤٢]

إن كتابة قصص الأطفال عند المسيري كانت تنطلق من القصص التقليدية، ولكن بتحويرها بشكل جوهري حتى تتواءم والعصر الحديث،[٤٣] وتستجيب للنماذج المعرفية الأساسية "في عمليتي الإدراك والتحليل، فثمة نموذج معرفي أساسي كامن وراء كل القصص، وهو نفس النموذج الكامن وراء الموسوعة من رفض للموضوعية المتلقية والنصوصية البلهاء والمعلوماتية الفجة والسببية الصلبة (...) إلى الإيمان بالعقل التوليدي

---

[٤٠] حاز المسيري على الجائزة الأولى للتأليف للأطفال من ضمن جوائز سوزان مبارك للطفل عام ١٩٩٩م. كما حصل على عدّة جوائز (بعضها دولية)، خاصة عن ديوانه للأطفال "أغنيات إلى الأشياء الجميلة".

[٤١] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع السابق، ص٦٧٠.

[٤٢] المرجع السابق، ص٦٧٤.

[٤٣] من ذلك، ما نجده من حضور لشخصية "ذات الرداء الأحمر".

(...) وبالحيّز الإنساني (المختلف عن الحيّز الطبيعي/المادي) الذي يتحرّك فيه الإنسان ويحقّق فيه إنسانيته، فيؤكد إرادته وحريته ومقدرته على الاختيار."[٤٤]

ومن ضمن الاهتمامات الأخرى للمسيري، التي نكتشفها في السيرة، شغفه بفن العمارة. فإثر زيارته لمتحف "الجوجنهايم" في نيويورك بدأ إحساسه "بأهمية العمارة والفنون التشكيلية يتعمق، بحسبانها الأشكال الفنية التي يعيش معها الإنسان وتشكل كيانه ورؤيته في كل لحظة دون أن يشعر."[٤٥] ويتضح ذلك الانشغال المعماري في ما بذله المسيري من جهد تأثيث وتصميم عمارته، فقد توخّى في ذلك التجديد مع الحفاظ على الطابع الأصيل سالكاً لذلك مسلك المحاكاة التي "تحاول أن تصل إلى جوهر شيء وتولد منه ما يتناسب ووضعنا الحديث."[٤٦]

وفي نطاق الولع بفن العمارة، يمكن إدراج جمع المسيري التماثيل، وعنايته بخُلُف الكتب (الكتب الفنية)، وكذا متابعته حركة عالم الأزياء، وتذوقه الموسيقى الكلاسيكية وبعض الأغاني العربية والغربية، وتجاوبه مع اللوحات الفنية الانطباعية وما بعد الانطباعية.

ذُيِّلت السيرة الفكرية بمسرد لأعمال المسيري المنشورة؛ سواء باللغة العربية أو باللغة الإنجليزية، وكذلك مؤلفاته المترجمة إلى اللغة الفارسية والبرتغالية والتركية، والدراسات والندوات التي تناولت فكره، وآخر ما نجده في الكتاب مجموعة من الصور بلغ عددها إحدى وسبعين صورة؛ تمتد تاريخياً من عام ١٩٤١م؛ وقد التُقِطت للمؤلِّف أول صورة وعمره —وقتئذٍ– لا يتجاوز ثلاث سنوات، أمّا آخر صورة فجمعته مع الرئيس الجزائري أحمد بن بلا عام ٢٠٠٥م.

ثانياً: السيرة الفكرية؛ رؤية من الخارج

تُوجِّه السيرة الفكرية للمسيري أفقَ المتلقّي منذ البداية؛ إذ ترتقي من مستوى السير الذاتية الموضوعية إلى مرقى السير غير الذاتية غير الموضوعية. فهي لا تتناول قصة حياة

---

[٤٤] المرجع السابق، ص٦٧٩.
[٤٥] المرجع السابق، ص٦٨٤.
[٤٦] المرجع السابق، ص٦٩٣.

المؤلف الخاصة وإنَّما تُؤثِّث بنيتها السردية انطلاقاً من مواكبتها لحياة المؤلِّف الفكرية بوصفه مثقفاً عربياً مصرياً "يختزل" تجربة من جايله.

ويحضر الاتجاه الفكري في الكتاب في عرض المؤلِّف لأفكاره الأساسية التي تقوم عليها معظم أعماله بطريقة يرى "أنها مبسطة، كما أنها تبين كيف تشكلت هذه الأفكار ومدى ترابطها وبعض تطبيقاتها."[٤٧] ولذا، فحتى البُعد الذاتي يكتسب أهميته من جهة إلقائه الضوء على التطور الفكري للمسيري، وهي الغاية التي علّل بها المؤلِّف استبعاده بعض تفاصيل حياته الخاصة (الذاتية).

على مستوى الخطاب السردي، ابتعد المؤلِّف عن السرد المباشر، وركّب منهجاً يقوم على عرض حياته من خلال أنماط وقضايا ومقولات تحليلية كامنة ومتواترة في كتاباته وحياته، "دون التقيد بمرحلة زمنية محددة. فهذه رحلة فكرية يتم سردها من خلال موضوعات... لا من خلال مراحل متتابعة."[٤٨] وقد أثر النموذج التحليلي الذي اعتمده المسيري في جعل الرؤية السردية المؤطرة للعمل (رؤيةً من خلف)؛ لكون السارد عارفاً بكوامن الشخصيات وخباياها. وفي هذا المقام، نشير إلى اختلافنا مع الأستاذ إبراهيم الدرويش الذي يرى أن الكاتب يقلب في سيرته المعايير "المعروفة في السرد الذاتي، التي تركّز على أثر البيئة على تكوين الشخصية الفكرية والثقافية، مركزاً -على عكس ذلك- على أهمية التعليم والمعرفة في تشكيل رؤية الفرد."[٤٩] إن التحليل يتناقض كلّية مع تصوّر الدرويش؛ إذ أبرز المسيري -أكثر من مرة- تأثير العوامل المحيطة به. كما أن البيئة لا علاقة لها بالسرد الذاتي، والتعريف الشائع للسيرة الذاتية لا يربطها مطلقاً بالبيئة.[٥٠]

إنَّ بناء المسيري سيرته وفق تصميم يولي الأهمية للموضوعات والأفكار، جعل منطق بنية الفصل أكثر هيمنة من منطق التعاقب التاريخي للأحداث؛ فبنية الفصل سمحت

---

[٤٧] المرجع السابق، ص٦.

[٤٨] المرجع السابق، ص٧.

[٤٩] درويش، إبراهيم. قصة تشكّل مفكّر عربي كبير: المسيري في سيرة غير ذاتية... غير موضوعية!، ضمن: **في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري**، مرجع سابق، ص٢٢٦.

[٥٠] تُعرَف السيرة الذاتية بأنها "حكي استعادي نثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، وذلك عندما يُركِّز على حياته الفردية، وعلى تاريخ شخصيته بصفة خاصة". انظر:

- لوجون، فيليب. **السيرة الذاتية: الميثاق والتاريخ الأدبي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص٢٢.

للمؤلِّف بعقد مقارنات بين المواقف والأفكار، ومنحته حرية أكثر في استحضار الملمح الفكري للكتاب.

وإذا كان المسيري ينفي عن سيرته البُعد الذاتي فإنه يستبعد البُعد الموضوعي[٥١] كذلك، فهي رحلة غير ذاتية غير موضوعية. وفي هذا السياق يقول: "لا أذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب، وإنما أشفعها دائماً بأحداث من حياتي أو اقتباسات من كتاباتي تبيّن كيف ترجمت القضية الفكرية (العامة) نفسها إلى أحداث ووقائع محددة في حياتي الشخصية (الخاصة)."[٥٢] ولكن ما يُوحِّد عُضوياً البُعدين هو ارتباطهما بسلسلة من الأحداث والوقائع التي يقتبسها المؤلِّف من حياته. ومع أن هذه التمثيلات المتكرّرة قد تُثقِل كاهل النص، إلّا أنها تكسر عبء الحمولة الفكرية التي ينجر وراءها المؤلِّف أحياناً كثيرة، وهنا أيضاً لا بدّ من الإشادة بالأسلوب القصصي المتميّز للمسيري؛ فهو يُعبِّر عن الحدث الذي يتبدّى بسيطاً بنسق سردي مشوّق يتفاعل معه المتلقي.

إن تألق الانسجام بين الموضوعي/ الذاتي تأكد في "الرحلة المصوّرة" أيضاً؛ فالملاحظ أن صور المسيري الواردة في الكتاب يمكن أن توصف بأنها غير ذاتية وغير موضوعية كذلك؛ لكون موضوعاتها أو سياقاتها تحيل -بشكل أو بآخر- على التجربة الفكرية للمسيري أكثر من ارتباطها المباشر بحياته الشخصية "الذاتية" من جهة، ولأنها تستحضر المسيري مفكراً وإنساناً من جهة أخرى، بل إن بعض الصور هي في ذاتها فكرة، كما هو الحال –مثلاً- بالنسبة إلى صورة (ماسحو الأحذية في الولايات المتحدة ١٩٦٣م)، ولو رغب القارئ في توزيع هاته الصور على الكتاب لوجد لكل منها موضعاً ملائماً.

ويتأكد أكثر تفرّد المسيري في إدراج صور حياته في سيرته الفكرية حينما نقارن عمله بعمل "ماذا علمتني الحياة؟"[٥٣] لصديقه جلال أمين الذي هيمن على ملحقه للصور الطابعُ العائلي/ الذاتي.[٥٤]

---

[٥١] للتوسّع في مفهومي "الذاتية" و"الموضوعية"، يمكن الرجوع إلى دراسة الدكتور عبد الوهاب المسيري في:
- المسيري، عبد الوهاب. "نحو نموذج تفسيري اجتهادي (بدلاً من النموذج الموضوعي المتلقى)"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س٤، ع١٦، ربيع ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

[٥٢] المسيري. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص٨.

[٥٣] أمين، جلال. **ماذا علمتني الحياة؟ سيرة ذاتية**، القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٧م.

[٥٤] المرجع السابق، الملحق، ص٣٩٩ وما بعدها.

وتوجد سمة أخرى ترفع من شأو سيرة المسيري، هي مراعاته لخصوصية الآخرين؛ إذ إنه كثيراً ما يستبعد الأسماء الحقيقية عند عرضه لبعض الوقائع حتى لا يحرج أصحابها،[٥٥] وهو ما يغيب مثلاً في سيرة جلال أمين الذي يقول عن عمله: "وأنا واثق تماماً من أنه لا يزال فيه ما يؤلم ويغضب، وأن فيه أيضاً قدراً زائداً من النرجسية أو اهتماماً -زائداً عن الحدّ- بنفسي."[٥٦]

أخيراً، نتوقّف عند قلق مفهوم جنس السيرة عند المفكّر العربي؛ فقد احتار المسيري في طبيعة الجنس الأدبي لعمله، فهو لا يدري هل ما كتبه "نوع أدبي جديد" أو "نوع أدبي قديم."[٥٧] والسؤال ذاته أثار قلق الراحل محمد عابد الجابري؛ إذ تساءل في بداية سيرته قائلاً: "هل يتعلّق الأمر بجنس في الكتابة جديد، أم بمجرد اسم آخر يضاف إلى قائمة الأسماء التي تطلق على جنس أدبي معروف منذ القديم."[٥٨]

---

[٥٥] المسيري. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق ص٦. نشير إلى أن الجابري يتبنّ مبدأ المسيري ذاته. للاستزادة، يمكن الرجوع إلى:

- الجابري، محمد عابد. **حفريات في الذاكرة من بعيد**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٧م، ص١٠.

[٥٦] أمين، **ماذا علمتني الحياة؟ سيرة ذاتية**، مرجع سابق، ص١٠.

[٥٧] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، مرجع سابق، ص١٢.

[٥٨] الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مرجع سابق، ص٧.

قراءة في كتاب

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد*

تأليف: عبد الوهاب المسيري**

علي صديقي***

مقدمة:

صدرت موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد" عن دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٩٩م، في ثمانية مجلدات، وهي تعدّ تطويراً لموسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية التي أصدرها المسيري عام ١٩٧٥م.

وتُعالج هذه الموسوعة قضية من أهم القضايا إثارة للجدل عبر التاريخ، وهي قضية اليهود واليهودية والصهيونية؛ إذ تحاول دراسة مختلف "جوانب تاريخ العبرانيين في العالم القديم، وتواريخ الجماعات اليهودية بامتداد بلدان العالم، وتعدادها وتوزيعاتها، وسماتها الأساسية، وهياكلها التنظيمية، وعلاقات أفراد الجماعات اليهودية بالمجتمعات التي يوجدون فيها وبالدولة الصهيونية. وتغطّي الموسوعة كذلك أشهر الأعلام من اليهود (مثل موسى بن ميمون)، وغير اليهود ممن ارتبطت أسماؤهم بتواريخ الجماعات اليهودية (مثل نابليون وهتلر)، كما تتناول هذه الموسوعة كل الجوانب المتعلقة بتاريخ اليهودية، وفرقها وكتبها الدينية، وطقوسها وشعائرها، وأزمتها في العصر الحديث، وعلاقتها بالصهيونية وبمعاداة السامية (معاداة اليهود). وتغطي الموسوعة أيضاً الحركة الصهيونية ونشاطاتها ومدارسها وأعلامها، وبعض الجوانب الأساسية للدولة الصهيونية".

---

* المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م.

** مفكر مصري معروف، متعدّد التخصصات والاهتمامات، حصل على درجة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي، صدرت له العديد من الدراسات والأبحاث، ولد عام ١٩٣٨م، وتوفي –رحمه الله– عام ٢٠٠٨م.

*** دكتوراه في الأدب العربي الحديث، البريد الإلكتروني: saddiki-1@hotmail.fr

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢١م.

إنها، إذن، موسوعة شاملة متكاملة، وهي تتميّز إلى جانب ذلك بكونها تعدّ أول موسوعة نقدية تفكيكية عن اليهود واليهودية والصهيونية يكتبها باحث غير يهودي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بعد أربع سنوات من صدور هذه الموسوعة، أصدر المسيري نسخة موجزة منها في جزأين كبيرين،[1] وكان الهدف من اختصارها هو محاولة مخاطبة القرّاء الذين لم يتمكنوا من الاطلاع على النسخة الكاملة.

أولاً: محتوى الموسوعة وقضاياها النظرية والفكرية

ثمانية مجلدات، يضمّ كل مجلد من المجلدات الثمانية، عدّة أجزاء، ويضمّ كل جزء عدّة أبواب، ويضمّ كل باب عدّة مداخل. وعدد مداخل الموسوعة ٢٣٠٠ مدخل تقريباً، والموسوعة مرتبة حسب التصنيف الموضوعي، وهي لا تقتصر عليه؛ إذ يوجد في المجلد الثامن فهرس ألفبائي عربي بكل مداخل الموسوعة.

خصِّص المجلد الأول لتحديد الإطار النظري للموسوعة، واستعراض جملة من الإشكاليات النظرية ذات العلاقة باليهود واليهودية والصهيونية، وفي مقدمتها مشكلة المصطلح الغربي الذي يتميّز، حسب المسيري، بمجموعة من السمات، أبرزها:

١. تنبع المصطلحات الغربية من المركزية الغربية، فالإنسان الغربي يتحدّث، على سبيل المثال، عن "عصر الاكتشافات"، وهي عبارة تعني أن العالم كله كان في حالة غياب ينتظر الإنسان الأبيض لاكتشافه. والصهاينة يشيرون أيضاً إلى أنفسهم على أنهم "رواد"، والرائد هو الشخص الذي يرتاد مناطق مجهولة فيستكشفها بنفسه ويفتحها لينشر الحضارة والاستنارة فيها بين شعوبها البدائية.

٢. يَصدُر الغرب عن رؤية إنجيلية لأعضاء الجماعات اليهودية. وحتى بعد أن تمت علمنة رؤية العالم الغربي لليهود، ظلت بنية كثير من المصطلحات ذات طابع إنجيلي؛ فاليهود هم "شعب مقدَّس" أو "شعب شاهد" أو "شعب مدنَّس" أو "شعب ملعون".

---

[1] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، الموسوعة الموجزة في جزأين.

وبغض النظر عن الصفات التي تلتصق باليهود، فإن صفة الاستقلال والوحدة هي الصفة الأساسية؛ فسواء كان اليهود شعباً مقدَّساً أو مدنَّساً فهم شعب واحد. وقد ترجم هذا المفهوم نفسه إلى فكرة "الشعب اليهودي"، تماماً، كما أصبح "التاريخ المقدَّس" الذي ورد في التوراة هو "التاريخ اليهودي". وتُشكِّل مفاهيم الوحدة والاستقلال هذه الإطار النظري لكل من الصهيونية ومعاداة اليهود.

٣. انطلق الصهاينة من المركزية الغربية هذه وعمَّقوها بإضافة المركزية الصهيونية. وجوهر هذه المركزية هو أن اليهود كيان مستقل لا يمكن دراسته إلا من الداخل في إطار مرجعية يهودية خالصة، أو شبه خالصة، وهو ما أدَّى إلى ظهور ما يسمّيه المسيري "جيتوية المصطلح". فكثير من الدراسات التي كُتبت عن الموضوع اليهودي والصهيوني تستخدم مصطلحات من التراث الديني اليهودي (بعضها بالعبرية أو الآرامية)، أو من تراث إحدى الجماعات اليهودية (عادةً يهود اليديشية)، أو من الأدبيات الصهيونية لوصف الظواهر اليهودية والصهيونية، وكأن هذه الظواهر من الاستقلالية والتفرد بحيث لا يمكن أن تصفها مفردات في أية لغة أخرى.

٤. وهناك بُعد آخر في المصطلح الصهيوني يقف على طرف النقيض من "الجيتوية" وهو ما يسمّيه المسيري "التطبيع"؛ أي محاولة إسباغ صفة العمومية والطبيعية على الظواهر الصهيونية، على الرغم ممّا تتسم به في بعض جوانبها من تفرّد، بسبب طبيعتها الاستيطانية الإحلالية.

وليتجاوز المسيري هذه الصعوبات، ويصل "إلى مصطلحات أكثر تركيباً وتفسيرية وشمولاً ودقة"، نحت "مصطلحات تَنبُع من نموذج تحليلي جديد مركّب، لا يتبنى المرجعية الغربية أو الصهيونية، بل يستند إلى إدراك عربي إسلامي للظواهر، وإلى مرجعية عربية إسلامية."

وقد اهتم المسيري في هذا المجلد بتحديد مجموعة من المفاهيم والمصطلحات، منها على سبيل المثال لا الحصر: المرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، المسافة والحدود والحيز الإنساني، المركز، المبدأ الواحد، التجاوز والتعالي (مقابل الحلول والكمون)، المطلق

والنسبي، المركب والبسيط، السببية الصلبة واللاسببية السائلة، الواحدية الكونية، المادية أو المثالية/ الروحية، الإنسانية المشتركة، الطبيعة/ المادة، العقلانية المادية واللاعقلانية المادية، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجماعات الوظيفية وغيرها من المفاهيم، كما تناول فيه قضايا متعددة، منها قضية الفرق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، وإشكالية الموضوعية والذاتية.

ويحمل المجلد الثاني من الموسوعة عنوان "الجماعات اليهودية.. إشكاليات"، وقد تعرّض فيه المسيري لمجموعة من القضايا والإشكاليات ذات الصلة بالجماعات اليهودية، منها طبيعة اليهود عبر التاريخ وما يرتبط بها من مفاهيم، من قبيل "الجوهر اليهودي"، و"العبقرية اليهودية"، و"الخصوصية اليهودية"، و"الوحدة اليهودية"، كما توقف عند هجرات أعضاء الجماعات اليهودية وانتشارهم منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث، مؤكداً ما عرِف به العبرانيون من أنهم "شعب متجول" تتسم حياتهم بالتنقل من مكان إلى آخر، وبالانتشار في مختلف بقاع الأرض.

وقد تحدّث المسيري –بنوع من التفصيل- عن هجرات اليهود قديماً منذ نحو ألفي سنة قبل الميلاد إلى حدود بداية عصر النهضة، ولاحظ أن هذه الهجرات تميزت خلال هذه المرحلة بالتدريج وبالبطء الشديد، بسبب عدم توفر وسائل التنقل السريعة، كما أن اليهود المحليين كانوا غالباً ما يتصدون للوافدين من اليهود بسبب ما يشكلونه من خطورة اقتصادية.

أمّا هجرات اليهود في العصر الحديث فقد قسّمها المسيري إلى أربع مراحل، هي:

المرحلة الأولى: وتبدأ من القرن السادس عشر وتنتهي مع بداية القرن التاسع عشر. وتصادف هذه المرحلة "مرحلة البدايات الأولى للثورة الصناعية الرأسمالية بأوروبا"، وقد "شهدت هذه الفترة توطين السفارد من يهود المارانو في هولندا وفرنسا وإنجلترا، كما شهدت بدايات الهجرة الاستيطانية اليهودية إلى العالم الجديد".

المرحلة الثانية: تغطي الفترة الممتدة من بداية القرن التاسع عشر إلى حدود عام ١٨٨٠م. وقد شهدت هذه المرحلة وقوع "الحروب النابليونية وما أعقبتها من اضطرابات

سياسية تسببت في هجرة بعض الجماعات اليهودية من ألمانيا والنمسا إلى فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية".

المرحلة الثالثة: تمتد من عام ١٨٨١م إلى عام ١٩٣٩م. وتتسم هذه المرحلة بكونها مرحلة الهجرة الكبرى اليهودية وغير اليهودية؛ إذ تعثرت عملية التحديث في روسيا وتزايدت روح العنصرية في كل أوروبا، كما تأثرت هذه المرحلة بصدور قوانين عام ١٩٢٤م، التي حدَّت من هجرة يهود شرق أوروبا، ثم بالكساد الاقتصادي، وإغلاق أبواب الهجرة من روسيا تماماً.

المرحلة الرابعة: وتمتد من عام ١٩٤٨م إلى تاريخ الانتهاء من إعداد الموسوعة. وهي مرحلة تتميز بتكتل اليهود في الولايات المتحدة الأمريكية، وتناقص أعدادهم في أوروبا، وظهور الكتلة اليهودية الاستيطانية بفلسطين المحتلة. وهكذا أصبح هناك قطبان يتنازعان هجرة اليهود، هما الولايات المتحدة و"إسرائيل" (فلسطين).

أمّا المجلد الثالث الموسوم بـ"الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة" فخصصه الباحث للحديث عن ثقافة أعضاء الجماعات اليهودية، وعلاقة التفاعل بينهم وبين الثقافة الغربية في عصور التحديث والاستنارة وما بعد الحداثة.

وقد توقف المسيري —في هذا السياق– عند العلاقة الوثيقة بين البروتستانتية من جهة، والعقيدة اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية من جهة أخرى. كما تحدّث عن علاقة العلمانية بالجماعات اليهودية، وعن دورهم في ظهورها وانتشارها، وعمّا تركته من آثار عميقة في اليهودية، خاصة بعد تصاعد معدلات العلمنة في المجتمع الغربي؛ إذ دخلت اليهودية الحاخامية مرحلة الأزمة بسبب هيمنة القبالاه[٢] الحلولية على اليهودية، فأصبحت رؤيتهم للكون حلولية متطرفة. كما توقف عند مفهوم التحديث، وتحدّث عن دور اليهود فيه، وعن تأثرهم به، إلى جانب علاقتهم بالرأسمالية الغربية.

---

[٢] هي مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود. والاسم مُشتَّق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو التقبل أو ما تلقاه المرء عن السلف، أي "التقليد المتوارث". وكان يُقصَد بالكلمة أصلاً تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يعرف باسم "الشريعة الشفوية"، ثم أصبحت الكلمة تعني، من أواخر القرن الثاني عشر، أشكال التصوف والعلم الحاخامي المتطورة.

وعرّف المسيري مفهوم الثقافة اليهودية؛ إذ خلص إلى أنه لا توجد ثقافة يهودية خالصة مستقلة وعالمية تعبّر عن وجدان أعضاء الجماعات اليهودية وسلوكهم، وإنما توجد ثقافات يهودية تختلف باختلاف التشكيل الحضاري الذي يوجد فيه اليهود، وهكذا، يمكننا الحديث عن ثقافة غربية يهودية، أو ثقافة عربية يهودية.

كما ذكرت الموسوعة -في هذا المجلد- عدداً من المفكرين والفلاسفة والعلماء والأدباء والفنانين من أعضاء الجماعات اليهودية.

وجاء المجلد الرابع من الموسوعة يحمل عنوان "الجماعات اليهودية: تواريخ"، وهو مخصص للحديث عن تاريخ الجماعات اليهودية في العالم الغربي وفي العالم الإسلامي؛ قديماً وحديثاً. وتناول الجزء الأول من هذا المجلد تواريخ الجماعات اليهودية في العالم القديم، في حين تطرق الجزء الثاني إلى تواريخ هذه الجماعات في العالم الإسلامي؛ قديماً وحديثاً. أمّا الجزء الثالث والأخير من هذا المجلد فتحدّث عن تواريخ اليهود في عدد من بلدان العالم الغربي، مثل فرنسا، وإنجلترا، وألمانيا، والنمسا، وإيطاليا، وروسيا، وأمريكا اللاتينية، والولايات المتحدة.

وقد أثار المسيري في هذا المجلد جملة من القضايا، منها الرؤية الصهيونية للتاريخ، وهي رؤية تنبع من مصدرين أساسيين؛ أولهما عقدي، يتمثل في الحلولية اليهودية بما تحويه من مزج بين المطلق/ الإلهي والنسبي/ الإنساني، وبكل ما تضفيه على الشعب اليهودي من قداسة تجعله مطلقاً. وثانيهما تاريخي، يتمثل في التجربة التاريخية التي خاضتها الجماعات اليهودية في شرق أوروبا بوصفها جماعات وظيفية. وهي تجربة قدمت ما يمكن وصفه بالبرهان الواقعي الملموس، الذي يؤكد صحة الرؤية الصهيونية للتاريخ اليهودي. كما أن الرؤية الصهيونية للتاريخ لا تختلف عن الرؤية الحلولية الواحدية اليهودية له؛ إذ إن الفارق الوحيد بينهما هو أن الرؤية الصهيونية أصبحت رؤية علمانية.

ويحمل المجلد الخامس عنوان "اليهودية: المفاهيم والفرق"، ويتضمن ثلاثة أجزاء رئيسة، وقد غطى الجزء الأول بعض الإشكاليات المرتبطة باليهودية، مثل إشكالية "الحلولية اليهودية"، وعلاقة الغنوصية والصهيونية باليهودية.

وتناول الجزء الثاني مجموعة من المفاهيم والعقائد الأساسية في اليهودية، من قبيل "الإله"، والشعب المختار، والنبوة، والقبالاه، والشعائر، والحاخام وغيرها.

وتوقّف الجزء الثالث عند الفِرَق الدينية اليهودية، مثل الحسيدية، واليهودية الإصلاحية، واليهودية الأرثوذوكسية، واليهودية المحافظة. وقد عالج هذا الجزء، إلى جانب ما سبق، قضيةً خطيرةً جداً قلّما التفت إليها الباحثون في العالم العربي، وهي قضية علاقة اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية بتيار ما بعد الحداثة؛ إذ لاحظ المسيري أن كثيراً من مؤسّسي ما بعد الحداثة ودعاتها، ينحدرون من أصول يهودية (جاك دريدا، إدموند جابيس، هارولد بلوم، إيمانويل ليفيناس...)، وأن صلة هؤلاء بموروثهم العبري وثيقة، وذهب إلى أنَّ ثمَّة "تبادلاً اختيارياً" بين اليهود واليهودية من جهة، وما بعد الحداثة من جهة أخرى، والسبب هو أنَّ ثمَّة عناصر في اليهودية، وفي وضع أعضاء الجماعات اليهودية، تجعلهم يتجهون نحو ما بعد الحداثة، فيتأثرون بها، ويسهمون في فكرها على نحو ملحوظ.

ويمكن تلخيص العناصر الموجودة في التراث اليهودي في ما يأتي:

١. العقيدة اليهودية غير متجانسة، بل إنها تضمّ عدداً من العقائد المتناقضة. ولذلك، يمكن الحديث عن اليهودية بوصفها "تركيباً جيولوجياً تراكمياً"، يتكون من عدّة طبقات جامدة ومستقلة، لا تمتزج فيما بينها ولا تتفاعل، ولكنها في الوقت نفسه، لا تلغي الواحدة منها الأخرى. إضافة إلى ذلك، يفتقد اليهود تعريفاً محدداً لليهودي؛ فقد عرِّف تارة بأنَّه: "مَن يصفه الناس بأنَّه كذلك"، وعرِّف تارة أخرى بأنَّه: "مَن يشعر في قرارة نفسه بأنَّه كذلك"، وهي تعريفات لا تشير إلى شيء محدد، الأمر الذي يجعل اليهود يفتقرون إلى "هوية يهودية"، وإلى معيارية محددة، الشيء الذي يسمح بإمكانية أن يشير دال واحد إلى مدلولين متناقضين أو أكثر.

٢. تُعَدّ التوراة الشريعة المكتوبة في العقيدة اليهودية، ولكنها ليست الشريعة الوحيدة؛ إذ توجد إلى جانبها "الشريعة الشفوية" التي توارثها الحاخامات، وتمثلها التفسيرات الحاخامية المدوَّنة في التلمود. وتذهب العقيدة اليهودية (في شكلها الحاخامي)

إلى أن الشريعة الشفوية أكثر أهمية من الشريعة المكتوبة، وهذا يعني تحول الأصل إلى فرع، والثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، كما يعني أنَّ الدال الإلهي لا يتحدد معناه إلا من خلال تفسيرات الحاخامات، وهي تفسيرات متعددة ومختلفة.

٣. تذهب بعض المدارس اليهودية في التفسير إلى أن المعنى الحقيقي للعهد القديم هو المعنى الباطني الذي لا يوجد إلا في بطن المفسر، وهذا يفتح المجال أمام نسبية لا نهاية لها.

٤. هناك مدارس أخرى ترى أن تفسير التوراة يشبه حالة الجماع. أن المعرفة في التراث القبالي مماثلة للجنس وذات طابع شهواني. وفي هذا السياق يقول دافيد باكان: "لمفهوم القبال عن الـ Daath، أو المعرفة، أهمية خاصة أيضاً، الـ Daath في القبال هي نصف Sephira نتجت عن اتحاد اثنين من الـ Sephiroth، هما Chokmah أي الحكمة وBinah أي الفهم؛ Chokmah هي مبدأ مذكر، وBinah مبدأ مؤنث، Daath هي الابن المقدس لاتحادهما الصوفي. تستعمل كلمة Daath أيضاً للدلالة على العلاقات الجنسية، على الجماع، مثلاً: "وعرف الإنسان حواء، زوجته، وحبلت". وهكذا تتماثل المعرفة والجنس في توليف حيث تذوبان لتصبحا شيئاً واحداً."[٣]

وقد يكون لهذا التصور علاقة بما نراه من اهتمام، مبالغ فيه، بالجنس واللذة من كثير من المفكرين والنقاد ما بعد الحداثيين، لدرجة أن هذه المفاهيم صارت لها الأسبقية على كل شيء، وحتى على اللغة ذاتها التي كانت إلى عهد قريب مركز اهتمام الغربيين؛ فاكتسح الجنس النقد الأدبي، وكثر الحديث عن "لذة النص"، و"نص اللذة"، وعن أن اللغة الحقيقية هي اللغة "المتقطعة"، اللغة "الإيروسية".[٤]

---

[٣] باكان، دافيد. **فرويد والتراث الصوفي اليهودي**، ترجمة وتقديم: طلال عتريسي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٢٣٠-٢٣١.

[٤] يقول رولان بارت: "إنني أولي اهتمامي للغة لأنها تجرحني أو تفتنني. ولعل في هذا شبقية طبقية،" ويقول أيضاً: "والحاصل أن الكلمة تستطيع أن تكون إيروسية بشرطين متعارضين متعديين للحدود كليهما: إذا ما بولغ في تكرارها أو على العكس، إذا جاءت على حين غرة، لذيذة بجدتها... وفي الحالتين -التكرار، أو المفاجأة- يتحقق نفس جسدية المتعة، نفس الانفطار والرسم والربط: ما هو محفور، مدقوق، أو ما يتفجر وينتشر." انظر:

- بارت، رولان. **لذة النص**، ترجمة: فؤاد صفا والحسين سبحان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٨م،

ومن أبرز الأمثلة على ذلك، حديث بارت عن "لذة النص" بوصفها لذة جنسية مرتبطة بـ"جسم المتعة" المصنوع "من العلاقات الإيروسية وحدها"،[٥] التي تحدث نتيجة تفاعل جسد النص (النص صورة بشرية)،[٦] وجسد القارئ؛ فتصبح "لذة النص هي تلك اللحظة التي يسير فيها جسدي وراء أفكاره الخاصة".[٧] كما يشبّه بارت عملية الكتابة بـ"العملية الجنسية التي لا تنجب."[٨] وكذلك يفعل دريدا حين يشبهها بـ"المني العاجز عن الإنجاب."[٩]

٥. سيطر الفكر القبالي الحلولي على الفكر الديني اليهودي، وثمة في تراث القبالاه عدد من المفاهيم التي تقترب من مفاهيم ما بعد الحداثة، مثل مفهوم شفيرات هكليم (تهشم الأوعية)، وتسيم تسوم (الانكماش)، وتيقون (إصلاح الخلل الكوني)، وهي مفاهيم ترى أن عملية الخلق لم تكتمل بعد، وأن الذات الإلهية نفسها ما تزال في مرحلة البناء، وهو ما يعني سقوط العالم في حالة من الصيرورة لا نهاية لها، وينفي، بتعبير دعاة ما بعد الحداثة، تحقق الحضور الكامل للذات.

أمّا الأسباب المرتبطة بوضع أعضاء الجماعات اليهودية في الحضارة الغربية، التي أسهمت في تسهيل اختيار اليهود لفكر ما بعد الحداثة وتفاعلهم معه، فهي–حسب المسيري–:

١. "النفي هو التجربة التاريخية الأساسية لليهود (...)، فقد اقتلع اليهود من وطنهم الأصلي، وتم إحلال شعب آخر محلهم، كما تم توطينهم في بلاد غريبة عنهم. واليهودي يعيش في بلاد الأغيار وكأنه مواطن فيها مندمج في أهلها، مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك. فهو فيها وليس منها. فهو الغريب المقيم أو المقيم الغريب؛ الحاضر الغائب

ص٤٥.

[٥] المرجع السابق، ص٢٤.

[٦] المرجع السابق، ص٢٥.

[٧] المرجع السابق، ص٢٥.

[٨] بارت، رولان. **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط٣، ١٩٩٣م، ص٥٠.

[٩] دريدا، جاك. **صيدلية أفلاطون**، ترجمة: كاظم جهاد، تونس: دار الجنوب للنشر، د.ت، ص١١٣.

(...)، فهو في حالة صيرورة ولا معيارية، الدال المنفصل عن المدلول، أو الدال الذي له مدلولات متعددة بشكل مفرط."

٢. ينظر المسيحيون إلى اليهود على أنهم قتلة عيسى، ولكنهم في الوقت ذاته شعب شاهد على عظمة الكنيسة، فهم شعب منبوذ ولكن، لا بد من حمايته. كما أن اليهود يعيشون في المجتمع المسيحي الذي يحميهم، ولكنهم يرفضون التجسد، فهم ما يزالون بانتظار الماشيح (Messiah) المخلص. وهم أيضاً "شعب الله المختار" كما يقول كتابهم المقدس، ولكنهم منبوذون من طرف الأغيار، وكل هذا يجعل من الصعب على أعضاء هذا الشعب تبني مرجعية ثابتة أو معيارية واحدة. واليهود بهذا يصبحون دالاً من غير مدلول.

٣. يُشار إلى اليهودي بوصفه صاحب هوية واضحة، ولكنه في واقع الأمر مفتقد تماماً للهوية؛ فهو يزداد اندماجاً في الحضارة الغربية على الرغم من كل محاولات الإفلات من قبضتها. ومن المفارقات أن "إسرائيل" قامت للدفاع عن الهوية اليهودية، ولكنها أصبحت الآلية الكبرى لطمس معالم هذه الهوية. ومن ثم، فإنَّ العودة التي كان المفترض فيها أن تكون نقطة التحقق والحضور الكامل، أصبحت لحظة الغياب الكامل، وهو ما يعني اختلاط المدلولات وتعددها.

٤. وممّا زاد من زعزعة ما يُسمَّى "الهوية اليهودية"، تزايد تعريفات اليهودي؛ فهو يمكن أن يكون إصلاحياً، أو محافظاً، أو تجديدياً. وهناك اليهودي الملحد، واليهودي غير اليهودي، واليهودي المتهوِّد، واليهودي بالاختيار (...). ولعل سؤال: "من اليهودي؟" المطروح بحدة في الدولة اليهودية، هو تعبير عن هذا الفصل الحاد بين الدال والمدلول، واستحالة التعريف بسبب سقوط الدال في قبضة الصيرورة.

إن هذه العناصر ساهمت في ظهور "الهرمنيوطيقا المهرطقة"، أو "التفكيكية اليهودية" وتشير هذه العبارة إلى سعي بعض المثقفين اليهود نحو تفكيك النص المقدس وتقويضه.

وتذهب سوزان هاندلمان إلى أن الحضارة اليونانية حضارة مكانية؛ تتسم بالثبات والوضوح، وهي حضارة أفلاطونية تؤمن بالثبات، وتنظر إلى العالم في إطار الثنائية

الأفلاطونية: عالم المثل، وعالم الحس. ومن هنا، كان تمركزها حول "اللوجوس" الذي يُعَدّ نقطة ثبات هذه الحضارة، ومرجعيتها المتجاوزة التي تمد العالم بالمعنى، وتضمن للذات الحضور الكامل. وما دامت المسيحية استمراراً لتقاليد الحضارة اليونانية، فقد سعت التفسيرات المسيحية إلى الوصول إلى معنى ثابت وواحد للنص. ومن هنا، فقد ظل النص المقدس أكثر أهمية من تفسيراته، كما هو الشأن في كل العقائد التوحيدية.

أمّا اليهودية فتقف على النقيض من ذلك؛ لأنَّ الحضارة العبرية، من منظور دعاة ما بعد الحداثة، حضارة زمانية غير مرتبطة بالمكان (الأرض). فاليهودي يستحيل عليه الاستقرار في مكان واحد؛ لأنَّه ليس مكانه، ولذلك فهو يعيش متجولاً في الزمان، بل إنَّ هذا الزمان نفسه يتم إلغاؤه لأنَّه ليس زمانه، فاليهودي يعيش في بداية الزمان وفي نهايته، دون أن يعرف أصله بوضوح، ودون أن يصل إلى النهاية. ومن هنا، تعبِّر اليهودية عن رفضها للحظة التجسد والحضور والثبات؛ سواء كانت أفلاطونية أو مسيحية.

وتتحقق هذه "التفكيكية اليهودية" عن طريق آليتين؛ الآلية الأولى هي: رؤية يهودية محددة للنص؛ إذ يفقد النص المقدس حدوده، ويتداخل والنصوص الأخرى، ويصبح من الممكن تحميله بأي معنى يشاء المفسر، ومن ثم فهو يصبح نصاً مفتوحاً. والآلية الثانية فهي: تحميل النص المفتوح بالهرطقة بوصفها المعنى الحقيقي.

تهدف الآلية الأولى إلى فتح النص المقدس "الموحى" به من الإله، ليتم إسقاطه في عالم الصيرورة الكاملة، ونفي صفات القداسة والثبات والحضور والمطلق عنه، فتحل تفسيرات المفسرين، المتغيرة والمتعددة، محل النص المقدس، الثابت والمطلق. ويتم نفي صفة الأصلي عن النص المقدس، وعن أي تفسير له، حين تسود حالة من التناص والتداخل بين النص المقدس والتفسيرات الإنسانية من جهة، وتفسيرات الحاخاميين من جهة أخرى.

أمّا الآلية الثانية، التي تُعَدّ أكثر عمقاً وجذريةً، فهدفها إعطاء النص المقدس، بعد فتحه، معنى مُهرطقاً، باعتماد عدّة خطوات تسير في اتجاه فرض تفسيرات المفسرين عليه،

بعدما اكتسب المفسر القداسة، وأصبحت تفسيراته تتحرك نحو المركز، ونحت منحى غنوصياً قبالياً.

من هنا، تكون "الهرمنيوطيقا المهرطقة" تعبيراً عن رغبة اليهود في الانتقام لأنفسهم من العالم اليوناني المسيحي الذي يزعم أن العالم يدور حول "اللوجوس" وحول نقطة ثبات نهائية، ذلك العالم الذي قام باقتلاع اليهود وفرض عليهم النفي والتحول والصيرورة. ورداً على ذلك يفرض اليهود على النص المقدس الذي يُفترَض فيه ثبات "التفسير" و"سوء القراءة" المتعمد، وهذا -في واقع الأمر- تفكيك وتقويض له، وفرض للصيرورة عليه.

من هذا المنطلق، نجد أنَّ المثقفين اليهود ينجذبون نحو التفكيكية، ويحاولون اتخاذ مواقع لهم خارج التقليد اليوناني، وخارج التراث الغربي المتمركز حول "اللوجوس"، متهمين إياه بالذاتية، ومحاولين تحطيمه؛ فقد قوض ماركس فكرة الفردية واستقلالية الذات، وأكد مقابل ذلك، قيمة البنية والطبقة والعلاقات الاجتماعية، فأحلَّ بذلك المجتمع محلَّ الفرد. كما أحلَّ فرويد اللاوعي محلَّ الوعي. وقوَّض دريدا التمركز حول "اللوجوس" والكلمة المنطوقة وأحلَّ محلَّهما الكتابة، وبين أن الهامش Marge أفضل من المركز، وأنه يمكن أن يكشف عن كثير من التناقضات أو المغالطات التي يحاول المؤلف إخفاءها في المتن (المركز).

كما ذهب المسيري إلى أن مجموعة من المفاهيم التفكيكية وما بعد الحداثية ذات أساس يهودي، وتتشابه مع بعض المفاهيم القبالية، ومن هذه المفاهيم: "الحضور"، و"التمركز حول اللوجوس"، و"الاختلاف"، و"الأثر"، و"تناثر المعنى (التشتيت)"، و"الكتابة الأصلية"، و"الثنائية"، و"العمل والنص".

وخصّص المسيري المجلد السادس للحديث عن الصهيونية؛ إذ توقف في جزئه الأول عند مفهوم الصهيونية وتياراتها، وتحدّث عمّا أسماه "العَقد الصامت" بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية، وعن علاقة الصهيونية بالعلمانية الشاملة.

وتنـاول في الجـزء الثـاني تـاريخ الصـهيونية، مـبرزاً السـياق التـاريخي والاقتصـادي والحضـاري لظهورهـا، وذاكـراً مختلـف المحطـات الأساسـية في تاريخهـا، ومعرِّفـاً بمؤسسـيها وقادتها البارزين.

أمّا الجزء الثالث فتحدّث فيه عن تاريخ المنظمة الصهيونية العالمية التي أسست عام ١٨٩٧م في المؤتمر الصهيوني الأول، وعن هيكلها التنظيمي. كما تحدّث فيه عن اللوبي اليهودي والصهيوني، وعن الحركة الصهيونية بالولايات المتحدة الأمريكية.

وخصّص الجزء الرابع للحديث عن موقف الصهيونية "وإسرائيل" من الجماعات اليهودية في العالم، وعن موقف هذه الجماعات من الصهيونية. كما ذكر فيه مجموعة من الشخصيات والمنظمات اليهودية المعادية للصهيونية.

ونصل الآن إلى المجلد السابع الذي يسلّط الضوء على "إسرائيل"؛ الدولة الصهيونية الوظيفية. يتألف هذا المجلد من خمسة أجزاء تعالج القضايا والإشكاليات الآتية: إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية، والدولة الاستيطانية الإحلالية، والعنصرية الصهيونية والإرهاب الصهيوني، والنظام الاستيطاني الصهيوني، وأزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية.

أمّا المجلد الثامن والأخير فخصّص للملاحق والفهارس؛ إذ تضمّن العناوين الآتية: آليات الموسوعة، تعريفات المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ثبت تاريخي بأهم الأحداث في تاريخ البشرية عموماً والأحداث التي تخصّ فلسطين والجماعات اليهودية في العالم، فهرس موضوعي: فهرس شامل بمحتويات الموسوعة مرتبة حسب ورودها في الموسوعة؛ أي موضوعياً: المجلدات والأجزاء والأبواب والمداخل، فهرس ألفبائي عربي، مؤلف الموسوعة والمشرف عليها، فهرس ألفبائي إنجليزي.

ثانياً: منهج الموسوعة وهدفها

يقصد بالمنهج هنا الخطوات الإجرائية أو الطرائق التي اتبعها المسيري في إعداد موسوعته وتحقيق أهدافها، وهي تشمل الآتي:

١. تقديم تاريخ عام للعقيدة والجماعات اليهودية والحركة الصهيونية: تقدّم الموسوعة رؤية تاريخية جديدة للعقيدة والجماعات اليهودية والحركة الصهيونية أكثر علميةً وحياداً وتفسيريةً من تلك الرؤية الغربية التقليدية، التي تبناها المؤلفون اليهود وغير اليهود في الشرق والغرب، والمتأثرة بما يسمى "التاريخ المقدس."

والرؤية الجديدة هذه تضع تواريخ الجماعات اليهودية في مختلف أنحاء العالم في إطار التاريخ الإنساني العام. كما قامت الموسوعة بربط تاريخ الصهيونية؛ عقيدةً وحركةً وتنظيماً، بتاريخ الفكر الغربي والإمبريالية الغربية.

٢. التعريف الدقيق بالمفاهيم والمصطلحات السائدة، والتأريخ لها من منظور جديد، وإبراز جوانبها الإشكالية.

٣. إسقاط المصطلحات المتحيّزة، وإحلال مصطلحات أكثر حياداً وتفسيريةً محلها: تتّسم المصطلحات المستخدمة لوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية بأنها متحيزة لأقصى حد، وتجسِّد التحيُّزات الصهيونية والغربية. ولتجاوز هذا الوضع، تم استبعاد مصطلح "الشعب اليهودي" الذي يفترض أنَّ اليهود يشكلون وحدة عرقية ودينية وحضارية متكاملة، (الأمر الذي يتنافى مع الواقع)، وحلَّ محلَّه مصطلح "الجماعات اليهودية"، وبدلاً من كلمة "الشتات" استُخدِم التركيب المحايد "أنحاء العالم"، وبدلاً من "التاريخ اليهودي" أشارت الموسوعة إلى "تواريخ الجماعات اليهودية"، فالمصطلحات البديلة ليست أكثر حياداً وحسب، وإنما أكثر دقةً وتفسيريةً.

أمّا الهدف من إعدادها فيتمثل -حسب المسيري- في توفير الحقائق التاريخية المعاصرة عن الظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية، وتقديم رؤية جديدة للموضوعات التي تغطيها، ومحاولة تطوير خطاب تحليلي لوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية؛ وهو خطاب يسترجع البُعد التاريخي لهذه الظاهرة، من حيث كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية يمكن فهمها والتعامل معها.

ثالثاً: النماذج المعرفية التفسيرية في الموسوعة

يُعَدّ النموذج المعرفي أحد المفاهيم المركزية في جُلّ كتابات المسيري، ويعرّفه المسيري في الموسوعة بأنه بنية فكرية تصورية يُجرِّدها العقل الإنساني من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل، فيختار بعضها، ثم يرتِّبها ترتيباً خاصاً، أو ينسِّقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميَّز بالاعتماد المتبادل، وتشكل وحدة متماسكة يُقال لها –أحياناً– "عضوية". وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطي النموذج هويته المحددة، وفرديته وتفرُّده. ويتصور صاحب النموذج أن العلاقة بين عناصره تماثِل العلاقة الموجودة بين عناصر الواقع. لذا، فهو يرى أنه يشكل الإطار الكلي الذي يفسِّر تفاصيل الواقع وعلاقاته. وقد يتصوَّر بعضهم أن النموذج يشاكِل الواقع، ولكنه في حقيقة الأمر لا يتطابق معه، فهناك فرق بين النموذج من ناحية، والمعلومات والحقائق من ناحية أخرى.

وهذا النموذج ليس معطى جاهزاً في الواقع، بل هو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة؛ إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع، فيستبعد بعضها ويبقي بعضها الآخر، ثم يرتِّبها بحسب أهميتها ويركِّبها، بل –أحياناً– يضخِّمها بطريقة تجعل العلاقات تشكِّل ما تتصوّره العلاقات الجوهرية في الواقع.[١٠]

وقد طوّرت الموسوعة ثلاثة نماذج تفسيرية أساسية، هي: "الحلولية الكمونية الواحدية"، و"العلمانية الشاملة"، و"الجماعات الوظيفية".[١١] وفي ما يأتي وصف مقتضب لها:

[١٠] يطلق المسيري على هذه النماذج اسم "النماذج الإدراكية" و"النماذج المعرفية"؛ لأن الإنسان لا يدرك الواقع إلا من خلالها، ولأنها "عادة ما تحتوي على بُعد معرفي (كلي ونهائي)". وهذه النماذج هي سبب الإدراك المختلف للظاهرة نفسها من شخص إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى. ولمزيد من التفصيل عن مفهوم "النموذج" عند المسيري، انظر:
- عارف، نصر محمد. "النماذج المعرفية عند "المسيري" و"كون""، ضمن: **في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري**، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م، مج١، ص١٨٤-١٩٧.
- مرزاق، أحمد. "النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري"، ضمن: **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٦٨-٢١٣.

[١١] انظر تاريخ هذه النماذج وكيفية تبلورها في:
- المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار**، القاهرة: دار الشروق، ط١،

١. الحلولية الكمونية الواحدية:

الحلولية الكمونية الواحدية أو وحدة الوجود مذهب يقول: إنَّ الإله والعالم مُكوَّنان من جوهر واحد. ومن ثم، فهو عالم متماسك بشكل عضوي مصمت لا تتخلله أي ثغرات، ولا يعرف الانقطاع، ويتسم بالواحدية الصارمة، ويمكن ردّ كل الظواهر فيه، مهما بلغ تَنوُّعها وانعدام تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم، هو مصدر وحدة الكون وتماسكه ومصدر حياته وحيويته؛ وهو القوة الدافعة له الكامنة فيه، ويمكن تفسير كل شيء من خلاله.

وقد تختلف وحدة الوجود الروحية عن وحدة الوجود المادية في بعض الأوجه الفرعية، إلا أنهما تتفقان في الأساسيات والبنية؛ فكلتاهما ترى أنَّ العالَم يتكوَّن من جوهر واحد.

ويرى المسيري أنَّ ثمة تضاداً بين التوحيد والحلولية الكمونية؛ إذ التوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، مُنزَّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون، المفارق له، الذي يمنحه التماسك. وهو -لأنه مفارق للكون- يخلق حيزاً إنسانياً وحيزاً طبيعياً؛ الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات، والمقدرة على الاختيار، وعلى تجاوز عالمه المادي وذاته الطبيعية المادية.

أمّا الحلولية الكمونية فهي الإيمان بإله حالّ كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ؛ أي إن مركز الكون كامن فيه، وهو بحلوله هذا يلغي أي حيّز، إنسانياً كان أم طبيعياً. ومن ثم، فإنَّ التوحيد هو عكس الحلولية الكمونية.

٢. العلمانية الشاملة:

العلمانية الشاملة -حسب المسيري هي- رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفي، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات بكل مجالات الحياة؛ فإمّا أن تنكِر وجودها تماماً في أسوأ حال، وإمّا تهمّشها في أحسنه، وترى العالَم بوصفه وجوداً مادياً

١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٣٥٧ وما بعدها.

زمانياً، كل ما فيه في حالة حركة ومن ثم، فهو نسبي. ويتفرع من هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة)، وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية المطاف إلى نفس النقطة النهائية)، ورؤية إنسانية (الإنسان ليس سوى مادة، فهو إنسان طبيعي/ مادي)، وطبيعية (الطبيعة هي الأخرى مادة في حالة حركة دائمة).

وهذه العلمانية الشاملة تختلف، حسب المسيري، عن العلمانية الجزئية التي تُعَدّ مجرد رؤية جزئية للواقع، لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية المعرفية. ومن ثم، فهي لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، ولكنها تَلزَم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ماورائيات. لذا، لا تتفرع منها منظومات معرفية أو أخلاقية، كما أنها رؤية محددة للإنسان، إلا أنها تراه إنساناً طبيعياً مادياً في بعض جوانب حياته، ويمكن تسمية هذه العلمانية بـ"العلمانية الأخلاقية"، أو "العلمانية الإنسانية".

٣. الجماعات الوظيفية:

هي نموذج تحليلي يمكن وصفه بالقديم/ الجديد؛ فهو قديم؛ لأن كثيراً من المفكرين في الغرب قد استخدموه دون تسميته (كارل ماركس، وماكس فيبر، وأبراهام ليون) وفي غيره من المواضع، وباعتبار أنه كامن في كثير من الدراسات التي كتبت عن الجماعات اليهودية وغيرها من الأقليات (مثل الأرمن). فكاتب مثل شكسبير في "تاجر البندقية" وصف شيلوك بعبارات تبيِّن أن هذا الكاتب الإنجليزي العظيم قد أدرك -بشكل فطري- كثيراً من ملامح الجماعة الوظيفية، كما أن كثيراً من الكتابات الصهيونية، وبخاصة كتابات الصهاينة العماليين، أدركت ملامح الجماعة الوظيفية.

ويُعَدّ مفهوم الجماعة الوظيفية نموذجاً تركيبياً مكثَّفاً ذا مقدرة تفسيرية عالية تفوق مثيلاتها في كثير من النماذج التفسيرية السابقة، مثل: مفهوم الطبقة، ومفهوم الجماعة الوسيطة؛ وذلك للأسباب الآتية التي يذكرها المسيري:

أ. عدم ظهور المقدرة التفسيرية لمفهوم الجماعات الوظيفية في حال التعامل مع التشكيلات الكبرى (مثل: العمال، والفلاحين، والرأسماليين)، وذلك خلافاً للتشكيلات الصغرى (مثل: الجماعات الهامشية، والأقليات الحرفية)، حتى إن التعامل مع التشكيلات الكبرى قد يصبح أكثر دقة وتركيبية؛ إن قَسَّمنا الرأسماليين إلى رأسماليين أجانب، ورأسماليين محليين.

ب. ربط مفهوم الجماعات الوظيفية الجماعات الوسيطة (المالية والتجارية) بكثير من الجماعات الأخرى التي استبعدها مفهوم الجماعات الوسيطة. وبذا؛ يربط بين كثير من الظواهر في مجتمعات متباينة وحقب تاريخية مختلفة.

ج. تطويع نموذج الجماعات الوظيفية، بحيث يمكن تطبيقه على كثير من المجتمعات الشرقية والغربية، في الماضي والحاضر.

د. استرجاع مفهوم الجماعات الوظيفية مفهوم الإنسانية المشتركة الذي استُبعِد -إلى حدٍّ كبير- من العلوم الإنسانية في الغرب. ويذهب المسيري إلى أن ظاهرة الجماعة الوظيفية ظاهرة عالمية؛ فهي متجذِّرة في النزعتين الأساسيتين للطبيعة البشرية: النزعة الجنينية (النزوع نحو الذوبان في الكل الطبيعي/ المادي)، والنزعة الربانية (أي النزوع نحو تجاوز حدود الطبيعة/ المادة).

هـ. يتجاوز مفهوم الجماعة الوظيفية الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية المباشرة ليصل إلى الجوانب المعرفية، وإلى رؤية الإنسان للكون.

خاتمة:

سأحاول في هذه الخاتمة الموجزة عقد مقارنة سريعة بين رؤية المسيري للعلاقة بين اليهودية والتفكيكية، ورؤية سعد عبد الرحمٰن البازعي للعلاقة نفسها.

لا يرى المسيري أن اليهودية هي السبب في ظهور التفكيكية، وإلّا لما وجدنا عدداً من اليهود يرفضون الرؤية التفكيكية، أمثال إريك فروم، وماير إبرامز، بل إنه يتحدّث،

مقابل تلك العلاقة العلية بين اليهودية وما بعد الحداثة، عن وجود "تبادل اختياري" بينهما، وينفي أن تكون اليهودية هي العنصر الحاسم في ظهور التفكيكية؛ إذ إنَّ العنصر الحاسم -في نظره- هو الحضارة الغربية نفسها، ذلك أنَّ هذه الحضارة هي في "جوهرها حضارة تفكيكية، فحين أعلنت... إلغاء فكرة الإله أو تهميشها، لم يكن هناك بد من تفسير الإنسان في إطار طبيعي مادي."[١٢] ولذلك، فهو يرى أنه لا يمكن قراءة التفكيكية إلّا في سياق الحضارة الغربية، وفي سياق الانتماء إلى هذه الحضارة التي ارتفعت فيها معدلات العلمنة والترشيد، وهيمنة "النموذج المادي اللاعقلاني السائل."[١٣]

والشيء نفسه يُقال عن انتشار فلسفة دريدا التفكيكية؛ فما تحقق لها من ذيوع وانتشار لم يكن بسبب يهودية صاحبها وهيمنة اليهود فحسب، وإنما -أيضاً- بسبب الطبيعة التفكيكية للحضارة الغربية. صحيح أن يهودية دريدا -حسب المسيري- "عمّقت من تفكيكيته، ولكنها لم تتسبب فيها بداية، ولا يمكن أن تفسر ذيوع وتأثير الفكر التفكيكي بهذا الشكل المذهل."[١٤]

ويرجِع المسيري نزوع دريدا، أكثر من غيره، نحو التفكيكية إلى "هامشيته"، لا إلى "يهوديته"؛ إذ يقول: "ويمكن القول بأن دريدا كان مرشّحاً أكثر من أي مفكر آخر لأن يصبح فيلسوف التفكيكية، لا بسبب يهوديته وإنما بسبب هامشيته (التي لعبت يهوديته دوراً في تعميقها)، فهو شخص مقتلع لا جذور له."[١٥]

أمّا سعد عبد الرحمٰن البازعي، فعلى الرغم من اعترافه بفضل المسيري ودراساته عليه، فإنَّه يؤكد أنَّ رؤيته لدور اليهود وطبيعته تختلف اختلافاً جوهرياً عن رؤية المسيري؛ فهو على عكسه تماماً، يرى أن المكوّن اليهودي عنصر حاسم في تشكيل إسهامات المفكرين الغربيين المنحدرين من أصول يهودية، وأنه دون الوعي بهذا المكوّن يصعب تفسير الكثير من إنتاجاتهم. يقول البازعي: "ثمة اختلاف مهم وجوهري في تصوري لتقدير كل منا

---

[١٢] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٤٤.

[١٣] المرجع السابق، ص١٤٦.

[١٤] المرجع السابق، ص١٤٦.

[١٥] المرجع السابق، ص١٤٧.

لدور اليهود وطبيعته. ومكمن الاختلاف هو في أن المسيري يرى أن اليهود... من أمثال ماركس وفرويد، ليسوا يهوداً بقدر كونهم أوروبيين أو غربيين، وأن يهوديتهم، وإن بقيت، لم تكن فاعلة في تشكيل إسهاماتهم الفكرية والإبداعية؛ بينما أرى أن تلك اليهودية كانت حاسمة في ذلك التشكيل، وأننا بدون الوعي بالعنصر اليهودي، أو المكون اليهودي الجزئي، في أعمالهم، سنجد أن الكثير يستعصي على التفسير."[١٦]

ويرى أن مفاهيم "المادية"، و"العلمانية"، و"الحلولية"، التي يستند إليها المسيري لتفسير الحضور اليهودي في سياق الحضارة الغربية وانتمائه إليها، "غير كافية للوصول إلى فهم أكثر شمولية واستيعاباً للمكون اليهودي بمختلف ممثليه وسماته الخاصة. أطروحة المسيري، على أهميتها، تقع في الاختزال بإسقاط بعض التفاصيل التي تميز كاتباً أو مفكراً عن آخر، ولا تفسح للبعد الإثني والأقلّوي (من أقلية) دوراً كافياً في فهم الإسهام الفكري أو الإبداعي."[١٧]

من هنا، يؤكّد البازعي أن التوجّه التفكيكي الذي نجده لدى ماركس ودريدا، وغيرهما من المفكرين الغربيين ذوي الأصول اليهودية، وإن لم يكن "استراتيجية يهودية خالصة"، لأننا نعثر عليه عند مفكرين آخرين من غير اليهود، إلّا أنه يمكن القول بأن "هذا التقويض سمة من سمات الفكر اليهودي"، وذلك بالاستناد إلى "كثافته" عند اليهود من جهة، وإلى أنه "يتخذ —وهذا هو الأهم- من المصلحة الفئوية لليهود منطلقاً له، وإن لم يكن المنطلق الوحيد بالضرورة، بالإضافة إلى أن له من ثم أهدافا معينة تصبغه بصبغتها"[١٨] من جهة أخرى.

---

[١٦] البازعي، سعد. **المكون اليهودي في الحضارة الغربية**، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٦.

[١٧] المرجع السابق، ص٢٧.

[١٨] المرجع السابق، ص١١١.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

١. **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م، ٢٤٤ صفحة.

يبحث المؤلف في هذا الكتاب العلاقة بين اللغة والمجاز في مجال رؤية الإنسان للكون وتصوره للعلاقة بين الخالق والمخلوق، وهي العلاقة التي تربط بين مجالات متعددة من النشاط الإنساني مثل الدراسات اللغوية والنفسية والدينية. ويتكون الكتاب من بابين، يتناول الأول الصور المجازية الإدراكية، بوصفها تعبيراً متعيناً عن رؤية الإنسان للكون، وفيه ستة فصول، ويتناول الباب الثاني علاقة الدال بالمدلول أي علاقة الكون باللغة، وإشكالية علاقة الدال (المصطلح والإشارة والاسم) بالمدلول (المفهوم والمشار إليه والمسمى)، وفيه أربعة فصول. ويورد المؤلف عدداً من المصطلحات والمفاهيم التي يستعملها بدلالات محددة ويضع لها توضيحاً في نهاية الكتاب. ومن هذه المصطلحات والمفاهيم: النموذج، المعرفي، الدال والمدلول، الصور المجازية، الطبيعة/المادة، الإنسان الطبيعي، الإنسان الإنسان، التوحيد، الحلولية، المسافة والتجاوز، الواحدية والثنائية والإينينية، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الحداثة وما بعد الحداثة.

٢. **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، عدد من المؤلفين، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧م، ٦٠٦ صفحة.

يعرض الكتاب فكر الدكتور عبد الوهاب المسيري، ومسيرته الثقافية والعلمية، من خلال أكثر من عشرين مقالة، مهداة إليه **من** أصدقائه، وعارفي فضله ومحبيه، بمناسبة تكريمه في الأسبوع الثقافي الثامن لدار الفكر. وقد تناول بعض الباحثين في مقالاتهم، جهود المسيري عبر علاقته بالحداثة، وما بعد الحداثة، والهرمنيوطيقية المعاصرة. وتناول

آخرون طروحات المسيري في سياق الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وشُغل غيرهم بدور التوحيد عند المسيري. وتضمن الكتاب -بالمجمل- دراسة محورين أساسيين، تنضوي تحتهما معظم كتابات المسيري الموسوعية؛ هما اليهود واليهودية والصهيونية، والمنهجية العلمية والنماذج الإدراكية. ويتضمن الكتاب كذلك حديثاً عن طفولة المسيري المشاغبة، وسيرته الفكرية، والاجتهاد التوليدي في خطابه، ورحلته من عالم النقد الأدبي إلى عالم الفكر، وأخيراً عن أعماله الشعرية.

٣. **دفاع عن العلمانية ضد المسيري**، حمد الراشد، بيروت: دار مدارك، ٢٠١١م، ٩٠ صفحة.

يقدم المهندس السعودي، والباحث في الفلسفة، والمهتم بالشأن الثقافي والمعرفي حمد الراشد كتابه هذا؛ لينتقد فيه كتاب عبد الوهاب المسيري الشهير "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة". ويرى فيه أن المسيري قام باستسهال العملية النقدية وما تتطلبه من عناصر وإمكانات وشروط، بخلاف كثير من الكتاب والمفكرين العرب، الذين يعمدون إلى انتهاج المسار النقدي وما يختص بالموضوع من نظريات أو مدارس أو تيارات على اختلافها. ونتيجة لذلك فإن المسيري -بحسب الراشد- أخفق في تقديم نقد إيجابي حقيقي في كتابه آنف الذكر بجزأيه، بما يحمله النقد من معان تتسم بروح الموضوعية، تتطلب أولاً تمكّن الناقد من موضوع دراسته، وما ينصبّ عليه نقده، ولا يكفي هذا فقط، بل على الناقد أن يتميز بطرح قوي وبعيد عن الانتقائية والأدلجة والتعصب. كما وينتقد الراشد على المسيري عدم إحالته لكثير من الاقتباسات التي أوردها في كتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة".

٤. **شاهد على العصر: عبد الوهاب المسيري**، عمر بطيشة، القاهرة: دار صرح للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ١٥٢ صفحة.

كتاب يتناول شهادة الكاتب والمفكر عبد الوهاب المسيري، حول قضايا مهمة في مصر والشرق الأوسط؛ اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية، متناولاً قضية الصراع

العربي الإسرائيلي من وجهة نظر علمية حيادية بمزيد من الإيضاح وكشف الملابسات. أجرى معه الحوار الإعلامي عمر بطيشة في برنامج "شاهد على العصر"، في الإذاعة المصرية البرنامج العام. تأتي أهمية الكتاب من اعتبار شهادات الشخصيات الكبيرة، حول الأحداث التي عاصروها، وشكلوا جزءاً مهماً من ملامحها، مصدراً مهماً من مصادر معرفتنا بالتاريخ، إلى جانب ما يمكن أن نخرج منها بحقيقة أو درس مهني أو موقف إنساني، يساعدنا في تكوين رؤية واضحة لمشهد ما في حياتنا أو تاريخنا.

٥. **عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية،** ممدوح الشيخ، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، ٢٠٠٨م، ٢٨٦ صفحة.

يقول المؤلف في مستهل كتابه: إن الكتابة عن الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري مهمَّة صعبة من وُجوه عديدة؛ أولاً لأنَّه عالم شديدُ الاتساع والثَّراء حتى إنه يكاد يكون صاحب مشروع متكامل لإعادة تأسيس العلوم الإنسانية وفق رُؤية عربية إسلامية (إنسانية)، بعيداً عن تُراثها الضخم الواقع في أسْر المركزية الغربية، وقد كانت الحصيلة إنتاجاً كبيراً يجمع بين الغزارة والعُمق والتنوع. يحتوي الكتاب على أربعة أبواب: المسيري الإنسان، والمسيري ناقداً وأديباً، والمنهج في فكر المسيري، ومشروعه الذي تميز به "في رؤيته للكون والحياة". وفي نهاية الكتاب ملحق خاص بشهادات التقدير والجوائز المحلية والدولية التي حصل عليها المسيري.

٦. **في عالم عبد الوهاب المسيري...حوار نقدي حضاري،** مجلدان، تقديم: محمد حسنين هيكل، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤م، ١١٣٠ صفحة.

يوضح الأستاذ هيكل في مقدمته لهذا الكتاب، أن مقالات الكتاب هي رد تحية واجب للمسيري، لما قام به من عمل جامع قدمه للمكتبة العربية في موسوعة "اليهود

واليهودية والصهيونية". والكتاب تأسيس تقاليد للحوار الفكري في ثقافتنا العربية المعاصرة، التي مُنيت في العقود الأخيرة بآفة صوت السلطة ورأي التراث والتقاليد. يتكون الكتاب من مجلدين، أولهما يحمل العنوان التالي "الإطار النظري والموسوعة"، وفيه ثلاثة أبواب: الإطار النظري والرؤية العامة، الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية، الفكر الصهيوني. وفي المجلد الثاني "دراسات وشهادات"، وفيه أربعة أبواب: النموذج الانتفاضي، إشكالية التحيز والخطاب الإسلامي الجديد، والأدب والفن، ومجموعة شهادات عن المسيري، بأقلام عدد من زملائه وأصدقائه وتلاميذه.

٧. **كشف الحجب الإعلامية عن حقيقة فكر المسيري في المسألة اليهودية**، جمع وإعداد: زاهر بشير، عمّان: المكتبة الوطنية، ٢٠٠٩م، ١٠٥ صفحة.

يقدم الكتاب وجهة نظر مغايرة لما تمّ تداوله عبر وسائل الإعلام عن فكر المسيري، ويسليط الضوء على ما يعده أخطاء في فكره، ويرد على بعضها بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية وبعض الحقائق. ويوضح المؤلف في بداية كتابه أن المقصود ليس تخطئة شخص المسيري أو الهجوم عليه، وإنما القصد هو تبيان أخطائه، لتصحيحها، والتحذير من خطورة نتائجها، من خلال قراءة متعمقة في كتاب "اليد الخفية" و"موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" للمسيري، تبيّن تعاطفه الشديد مع اليهود لدرجة الدفاع الصريح عنهم. يعرّف المؤلف بالمسيري، وفكره، ويعدد أهم الأسس الفكرية التي أقام المسيري عليها دفاعه عن اليهود، ويقدم نصوصاً مقتبسة من موسوعة المسيري، ثم يعلّق عليها، وفي نهاية الكتاب فصل يتحدث عن خطر اليهود في القرآن الكريم، ونصوص لبعض المفكرين والقادة اليهود يعترفون فيها بتآمرهم وسعيهم للسيطرة على العالم.

٨. **الموسوعات الفردية: المسيري نموذجاً**، علي إبراهيم النملة، السعودية: سلسلة كتاب المجلة العربية، ٢٠١١م، ١٢٦ صفحة.

يعرّف المؤلف بموسوعة المسيري عن اليهود واليهودية والصهيونية ويركز على رصد تفاصيل الموسوعة، ورؤاها المرجعية التاريخية، وتوجهات المسيري فيها. ويبين أن المسيري

كان يرى أن العبقرية اليهودية هي من الأوهام المتداولة التي يُروج لها الصهاينة، فلم يمارس اليهود أي دور في نشوء الحضارة الإنسانية القديمة، سواء المصرية أو الرومانية أو الإغريقية أو الإسلامية. ومن الأوهام كذلك فكرة المؤامرة اليهودية الكبرى، ويرى أن هذا ضرب من التفكير الساذج. كما يرى المسيري كذلك، في دحضه لاتهامات وأقاويل أخرى، أن البروتوكولات (حكماء صهيون)، صياغة المخابرات الروسية القيصرية للنيل من التحركات التحريرية واليهودية معاً. ويرى أن كتاب البروتوكولات يحتوي على اقتباسات حرفية ومطولة من كتاب حوار في الجحيم بين ميكافيلي ومونتسكيو، أو السياسة في القرن التاسع عشر.

٩. **حوارات: الصهيونية واليهودية،** عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م، ٣٢٨ صفحة.

يضم حوارية مع المسيري حول مشاريعه الفكرية وأبعادها، تحمل معنى آخر يوضح مجمل الأفكار والمبادئ التي انطلق منها لتشكل فكره الموسوعي، لا سيما في إطار موضوعات الصهيونية واليهودية والغرب والعولمة والعلمانية والمادية والحداثة، مما يحدد علاقة الإنسان بالطبيعة والخلق، وهي موضوعات لا تزال حاضرة بقوة في واقعنا العربي والإسلامي، وتعد من أهم إنجازاته الفكرية.

١٠. **حوارات: الثقافة والمنهج**، عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م، ٣٩٢ صفحة.

يتناول الكتاب المسيرة الحياتية والفكرية للمسيري ورؤاه، ويوسع قاعدة المعرفة لأنها اللبنة الأولى لتوسيع قاعدة المشاركة بأسلوب الحوارات الذي بنيت على صيغ السؤال والجواب، الذي يمثل صورة مثلى لسعي الدكتور المسيري الدائم إلى تبسيط القضايا، مما يساعد على سهولة انتشارها ووصولها إلى القاعدة العريضة من القراء، من خلال الحديث عن تكوينه الشخصي وتحولاته، وعن الأسرة والثقافة والأدب والفنون والمنهج والخريطة الإدراكية والنماذج والتحيز والمصطلح والمجاز.

١١. **حوارات: الهوية والحركة الإسلامية،** عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م، ١٩٢ صفحة.

يتناول الكتاب حوارات أجريت مع المسيري حول الهوية والحركية الإسلامية، والإسلام والغرب والحرب ضد الإرهاب، ومصر والعالم العربي، والخصوصية والهوية والانتفاضة. ويبحث في اتساع ساحة الخطاب الديني في غياب السلوكيات المترجمة له، وأثر الانتفاضة في المجتمع الإسرائيلي، وأحداث ١١ أيلول، والإرهاب، وإخفاق المسلمين في خلق تيارات مؤثرة، والإسلام في مواجهة الإمبريالية الاستهلاكية، وفي موقفه من اليهود ومن منظومة التحديات الغربية، وأسلمة المعرفة والحداثة البديلة، ويتحدث عن الانتفاضة الفلسطينية، والإنسانية الإسلامية وأهمية تفعيل الهوية، والخطاب الإسلامي الجديد، وأهمية الديمقراطية، وظاهرة عمرو خالد، والحداثة والتحديث في الغرب، والإبداع والدور الثقافي، واليهود في القرآن وفي الواقع المعاصر.

١٢. **حوارات: العلمانية والحداثة والعولمة،** عبد الوهاب المسيري، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢م، ٣٢٠ صفحة.

يعرض أهم محطات المسيري الحياتية والفكرية، وإنجازه الموسوعي "اليهود واليهودية والصهيونية"، في نموذج تفسيري جديد من خلال الظروف التي أحاطت بالعمل، وصعوباته، وردود الفعل والانتقادات التي وجهت له، وكيف استقبل العامة والخاصة هذا العمل. ويوضح اجتهاده المميز وغير المسبوق في الاهتمام بقضيتين مصيريتين بحكم تحديات الواقع المعاش الآن، وهما المجاز والعلمانية. ويضم عرضاً لآرائه في واقع حال مصر والأمة العربية والإسلامية، ورؤيته لحال الفكر والثقافة والمثقفين العرب. ويجمع اللقاءات التي أُجريت مع المسيري منذ أواخر الستينيات، والمناقشات معه لعدد من الموضوعات، أجراها صحفيون وإعلاميون ومتخصصون، عبر محاضرات أو ندوات أو لقاءات إعلامية.

١٣. **من هم اليهود؟ وما هي اليهودية؟ أسئلة الهوية وأزمة الدولة اليهودية،** عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨م، ٣٩٦ صفحة.

تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة أبواب: موضوع الأول "تنوع الهويات اليهودية" وتفكيك مفهوم الهوية اليهودية الواحدة العالمية. وموضوع الباب الثاني "تواريخ وثقافات وفنون الجماعات اليهودية"، وعدم تجانس الجماعات اليهودية في العالم، وأن كل جماعة لا تستمد خطابها الحضاري (وثقافتها وفنونها) من المجتمع الذي تعيش فيه. وعنوان الباب الثالث "سؤال الهوية وأزمة المجتمع الصهيوني" وموضوعه بيان التناقض بين الرؤية الصهيونية لما يسمى الهوية اليهودية وواقع الجماعات اليهودية، في تنوع هوياتها وتواريخها، وطبيعة السؤال يزلزل الكيان الصهيوني من آونة إلى أخرى، من هو اليهودي؟

١٤. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية،** عبد الوهاب المسيري، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦م، ٤١٨ صفحة.

يضم هذا الكتاب دراسات عن الحضارة الغربية الحديثة، ونموذجها المعرفي الكامن. ويتناول بعض قضايا المنهج المتصلة بالحضارة وعلاقة الأفكار بالواقع. ويقدم عدد من الدراسات عن ماكس فيبر والحداثة توضح منهجه في دراسة الظواهر الحضارية الحديثة، ويدرس بعض تجليات النموذج الحضاري الغربي على مجمل حياة الإنسان، العامة والخاصة، في الشرق والغرب. ويلقي الضوء على أعمال "كافين رايلي"، صاحب كتاب (الغرب والعالم). ويبين بعض تحفظات الدكتور المسيري على هذه الحضارة الغربية.

١٥. **الصهيونية وخيوط العنكبوت،** عبد الوهاب المسيري، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م، ٥٧٤ صفحة.

الكتاب مقالات تتناول بعض الأحداث والظواهر المتعلقة باليهودية والصهيونية، وبمسار الصراع العربي الصهيوني. وتستخدم الدراسة النماذج التي طورها المؤلف في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد. يتناول الجزء الأول من الكتاب الموضوعات التي تدور حول بعض جوانب الاستعمار الصهيوني، وقضية

المصطلح الصهيوني. ويتناول الجزء الثاني من الكتاب مفهوم الوحدة اليهودية، كما يتبدى فيما يسميه المؤلف خرافات القومية اليهودية، والهوية اليهودية، والشخصية اليهودية، لإسباغ الشرعية على المشروع الصهيوني. ثم ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى عالم الإدراك، فيحاول أن يبين كيف يدرك (الإسرائيليون) واقعهم وواقع الفلسطينيين. ويتناول الفصل الأخير من الكتاب موضوع نهاية إسرائيل وهو موضوع يحجم الإعلام العربي الرسمي عن تناوله، بينما لا يتردد الإعلام الصهيوني في ذلك، فهاجس نهاية إسرائيل يطارد الإسرائيليين دائما.

١٦. **الحداثة وما بعد الحداثة،** عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الطبعة الثالثة، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠م، ٣٦٨ صفحة.

يعرض الكتاب آراء المتحاورين، المسيري والتريكي، حول عدد من القضايا الجدلية في الفكر العربي المعاصر مثل التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة، والحداثة وما بعد الحداثة. ويعالج المتحاوران موقف الغرب من الحضارات والثقافات والأديان والمجتمعات غير الغربية، وجهود فلاسفة الغرب وساسته في الهيمنة، والعولمة، وتحرير السوق وغير ذلك. ويظهر الكاتبان متفقين في معظم القضايا التي طرحاها، ولا سيما في إبراز قيم الحداثة ونقد اتجاهات ما بعد الحداثة، لكنهما يختلفان في عدد من المسائل الفرعية ولا سيما في تحليلهما لمقولات فلاسفة الغرب. ويظهر إسهام المسيري في محاولته إقامة نظام فكري يقوم على مفهوم الثنائيات: الخالق والمخلوق، الروح والجسد، ويفكك المقولات التي قامت على أساسها الحضارة الغربية المعاصرة المتمركزة على الإنسان المادي/ الطبيعي. أما التريكي، فيبرز فلسفة الحداثة بوصفها أداة للنقد، ويربط العقل بالحرية الإنسانية، ويعتمد التعدد والتنوع أساساً للممارسة الديمقراطية.

١٧. **التجانس اليهودي والشخصية اليهودية،** عبد الوهاب المسيرى، القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٤م، ٢٠٥ صفحة.

يضم هذا الكتاب مقالات عدة نُشرت في جرائد عربية عدة. صنفها المؤلف في عدد من الفصول ضمن موضوعات أساسية. تضمن الفصل الأول المقالات التي تدور

حول وهم الهوية اليهودية. أما الفصلان الثاني والثالث فيضمان المقالات التي تدور حول موضوعين مرتبطين، هما التجانس اليهودي والشخصية اليهودية، تبين فيها غياب أي تجانس بين أعضاء الجماعات اليهودية. ويتناول الفصل الرابع قضية إعادة بناء الهيكل. ويركز الفصل الخامس على بعض الأكاذيب الصهيونية مثل الادعاء بأن الدولة الصهيونية تهدف إلى إحلال السلام في الشرق الأوسط. ويضم الفصل السادس بعض المقالات ذات الطابع الفكاهي والتي تتناول بعض التناقضات التي تسم حياة المستوطنين الصهاينة.

١٨. **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م، ٣٦٧ صفحة.

يعالج المسيري في الكتاب إشكالية منهجية، تتمثل في ضرورة استخدام النماذج المركبة لتفسير الظواهر الإنسانية والابتعاد عن النماذج الاختزالية مثل التفسير المادي للتاريخ والعلاقات في النموذج الماركسي. والنماذج المركبة هي النماذج التي لا تكتفي بعنصر واحد في تفسير الظواهر، وإنما تأخذ في الاعتبار عناصر عدة منها السياسي والاجتماعي والاقتصادي وأثر الزمان والمكان الخلفيات المسبقة. ويعرّف الكتاب بالجماعات الوظيفية، ويعرض نماذج منها، ويقعد عرضاً عن المتاحف والذات القومية وفلسفة وجود المتاحف. ويحاول الكتاب تطبيق المنهج التفسيري، من خلال نماذج مركبة على ظواهر حضارية مختلفة ومتنوعة، مثل الماسونية والرأسمالية ومعاداة السامية.

١٩. **الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠٣م، ٤١٨ صفحة.

يذهب المسيري إلى أن جذور الصهيونية، في الأساس هي جذور غربية، أضيفت لها فيما بعد ديباجات يهودية، لتوظيفها لأغراض تعبوية. يحدد الكتاب العناصر الغربية (المادية والمعنوية) التي دخلت في تكوين الرؤية الصهيونية للواقع، ويبين أن الصهيونية ليست انحرافاً عن الحضارة الغربية الحديثة فحسب، وإنما هي إفراز عضوي لهذه الحضارة الغربية ومرجعيتها في الداروينية الاجتماعية؛ التي تجعل الإنسان مادة استعمالية يوظفها

القوي. وهي تقف في هذا في مواجهة الحداثة الإنسانية التي تسعى إلى تحاول استثمار جهود الجنس البشري بكافة خلفياته العرقية والثقافية لإعمار الأرض لصالح البشرية في سائر أجيالها.

٢٠. **انهيار إسرائيل من الداخل**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٢م، ٢٠٦ صفحات.

الكتاب دراسات متنوعة في الكيان الصهيوني تغطي الموضوعات الأساسية الآتية: الديموجرافيا اليهودية، والنبوءات الصهيونية، والعنف الصهيوني، وإعادة بناء الهيكل. ثم تتوجه الدراسة إلى قضية "انهيار إسرائيل من الداخل"، وكيف أن عوامل الأزمة آخذة في التفاقم ولكنها لن تؤدي إلى الانهيار؛ لأن مقوّمات حياة الكيان الصهيوني ليست من داخله، وإنما من خارجه، فهو لا يحقق لنفسه الاستمرار من خلال جهد المستوطنين الصهاينة، وإنما من خلال الدعم الأمريكي الغربي: السياسي والاقتصادي والعسكري المستمر، ولذا، لا بدّ من ديمومة الجهاد.

٢١. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، عبد الوهاب المسيري، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ٢٤٠ صفحة .

يرى المسيري أن الفلسفة المادية تشكِّل البِنْيةَ الفكرية الأساس، لعدد من اللفلسفات الحديثة لا سيّما الماركسية والبرجماتية والداروينية وغيرها. وهي تشكِّل كذلك عناصر رؤية العالم لكثير من الناس، حول الذات والآخر، وحول العلاقات الدولية السائدة، وحول الواقع والتاريخ. يحاول المسيري في هذا الكتاب أن يفسر سبب الجاذبية الذي تمتعت به هذه الفلسفة، على الرغم من أن تشكل هجوماً على الطبيعة البشرية. ويعرض بعض التجليات التاريخية للفلسفة المادية، مثل العلمانية الشاملة والإمبريالية والداروينية وإبادة ملايين البشر في الأمريكتين وفي ألمانيا النازية، والحربين العالميتين، والجزائر وفيتنام والبوسنة والشيشان.

٢٢. **العالم من منظور غربي**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الهلال، ٢٠٠١م، ٣٦٦ صفحة.

يطور المسيري في هذا الكتاب المقدمة التي وضعها لمشروع إشكالية التحيّز، وينقل بها من عملية التفكيك التي قام به للفكر الغربي إلى محاولة التأسيس لمنطلقات جديدة ونموذج معرفي بديل. ويرى أن الإنسان الغربي الحديث حاول عولمة نماذجه الحضارية من خلال عمليات مستمرة من الغزو الثقافي، الذي نجح في كثير من شعوب العالم حين تخلت عن رؤيتها للعالم واستبدلت بها الرؤية المركزية الغربية، وأصبحت ترى نفسها بالمنظور الغربي.

٢٣. **قضية المرأة بين التحرُّر والتمركز حول الأنثى**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار نهضة مصر، سلسلة التنوير الإسلامي، ١٩٩٩م، ٥٤ صفحة.

قضية تحرير المرأة من القضايا الأساسية التي تواجه الإنسان في العصر الحديث؛ إذ ظهرت حركات تحرير المرأة، ثم ظهر المنظور الأنثوي، أو منظور التمركز حول الأنثى. ولاحظ المسيري في هذا الكتيب أن حركات تحرير المرأة تنطلق من مفهوم الأسرة، لتحسين وضع المرأة داخل المجتمع، بينما تنطلق حركات التمركز حول الأنثى، من مفهوم الفرد المطلق المنفصل عن المجتمع، وتطرح برنامجاً يطالب بتغيير اللغة وإعادة دراسة التاريخ، مؤكدةً الجانبَ الصِّراعيَّ بين الرجال والنساء. وهي في هذا لا تختلف عن الصهيونية، في مسعاها لفصل اليهود عن المجتمعات التي يعيشون فيها، من أجل نقلهم إلى فلسطين. وتدعو الدراسة إلى استخدام الأسرة وِحْدةً تحليلية بدلاً من الفرد .

٢٤. **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار نهضة مصر، سلسلة التنوير الإسلامي، ١٩٩٩م، ٦٤ *صفحة*.

يبرز الكتيب بعض التناقضات الأساسية الكامنة في هذا فكر الاستنارة الغربية، الذي يبدأ بتمجيد الإنسان والعقل والتاريخ والفرد، وينتهي بإنكار العقل، وإعلان نهاية

التاريخ وعدم مقدرة الإنسان على تجاوز سقفه المادي، والأسبقية المطلقة للمجتمع والطبيعة/المادة على الإنسان. ويبين كيف يشكل فكر حركة الاستنارة الأساسَ الفلسفيَّ للحداثة الغربية التي سقطت في الواحدية المادية، في المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية، وهي الإطار المرجعي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب.

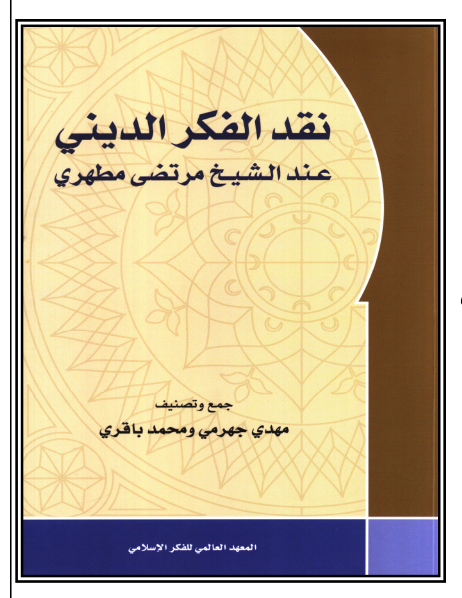
٢٥. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق، ط٥، ١٩٩٧م، ٢٠٠٥م، ٣٠٤ صفحة.

يستخدم المسيري مفهوم النماذج التفسيرية، وهو منهج في التحليل يسميه التحليل الحضاري المعرفي، يتجاوز فيه السردَ التاريخيَّ والمستوى السياسيَّ، ومنطقَ مراكمة المعلومات والحقائق. ويتضمن الكتاب أربعة فصول هي: الإبادة النازية والحضارة الغربية، وبعض إشكاليات الإبادة النازية ليهود أوروبا، والتعاون بين بعض أعضاء الجماعات اليهودية والنازيين، والإبادة النازية في الوجدان الغربي.

========

* ملحوظة: يوفر موقع المسيري على الشبكة العنكبوتية عروضاً مختصرة لكتبه كاملة: (http://www.elmessiri.com)

صدر حديثاً



نقد الفكر الديني

عند الشيخ مرتضى مطهري

جمع وتصنيف: مهدي جهرمي ومحمد باقري

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ/٢٠١١ م

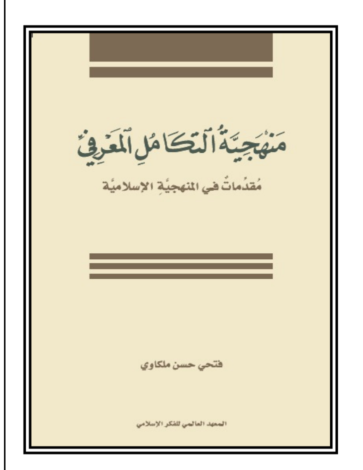
عدد الصفحات: ٢٤٠

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هذا الكتاب يمثل خلاصة للمشروع الفكري للشيخ "مرتضى مطهري" حيث تتجلى فيه عبقرية هذا الفيلسوف المجدد، الذي جمع بين الدراسة الأصولية وفقه الواقع المحلي والعالمي من جهة، والنظرة المستقبلية للإسلام والمسلمين من جهة أخرى، وفيه يشخص مطهري التخلف الفكري والإنحطاط الثقافي اللذين أصابا الحياة الدينية للمجتمع الشيعي، ويبين دور المنهج الإخباري الذي ساد الفكر الشيعي في ذلك الإنحطاط، ويرصد أمراض الغزو الفكري، وإستلاب الشخصية الحضارية الإسلامية ويشخصها، ويصف العلاج.

ويعرض الكتاب قضايا ذات طابع مشترك بين أهل السنة والشيعة: قضايا دينية مثل الألوهية والنبوة والقرآن والفقه الإسلامي... وأخرى إجتماعية كحقوق الإنسان والمرأة والأسرة... ويقدم رأي الإسلام فيها ويدافع عنه، ويتناول التشوهات التي أصابت فهم المسلمين تجاهها، وأهمية التجديد في النهوض الفكري والحضاري للعالم الإسلامي.

صدر حديثاً



منهجية التكامل المعرفي

مقدمات في المنهجية الإسلامية

تأليف: فتحي حسن ملكاوي

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ/٢٠١١م

عدد الصفحات: ٣٣٦

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

"إنَّ التمايز والتعدُّد في الشرائع والفلسفات والثقافات، هو سنَّة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل. وإنَّ نقطة البدء في هذا المقام هي الرؤية للكون، ولمكانة الإنسان في هذا الوجود، للبدء، والمسيرة، والمصير، وللمعاني، والمقاصد، وللعلاقات بالآخرين.

ولأنَّ المنهاج هو الطريق؛ طريق النظر، والبحث، والإجابة على التساؤلات الكبرى، كانت أبحاث المنهجية هي الصناعة الثقيلة للمفاتيح التي تيسر للعقل الولوج الآمن إلى ميادين الفكر والتفكر في هذه القضايا المحورية والحيوية..

ومن هنا يأتي الإسهام المتميز لهذا الكتاب، في استقامة الفكر، واستقامة السلوك والممارسات."

أ.د. محمد عمارة: مفكر إسلامي.

"لقد أسعدني كثيراً أن أعيش بضع ساعات متواصلة مع عملكم الرائع بعنوان: "منهجية التكامل المعرفي". وأحسبه –دون أي مجاملة– أساسياً وضرورياً لكل من يريد اقتحام هذا المجال الفكري الدقيق –بكل صعوباته ومحاذيره– من المفكرين والدارسين والباحثين على حد سواء. فقد طوّفت بنا – ياسيدى – فى جُلّ متنه، وفى جميع حواشيه، وسيكون بالنسبة لي مرجعاً ومعيناً في كل أحاديثي وكتاباتي القادمة عن "منهجية المنهجية"!"

أ.د. أحمد فؤاد باشا: أستاذ الفيزياء وفلسفة العلوم بجامعة القاهرة.

"يأخذ هذا الكتاب من العلم طابعه الجمعي التعاوني، فيضم في رحابه خلاصة جهود بذلها آخرون في مضمار قضية المنهجية الإسلامية بالغة الأهمية والراهنية، يواصل مسيرتها ويضيف إليها. وحين يتعرض لمفاهيم في التكامل المعرفي؛ يخوض في حوار إبستمولوجي راقٍ حقاً. ثم جاءت سلامة اللغة وسلاستها بوابة للوضوح وسهولة التمثل لأفكار مرتبة، تتدفق بثراء ورشاقة، صوب هدف معرفي/مستقبلي، يرنو إليه كل باحث عن عودة الأمة الإسلامية إلى موقعها الملائم في مسيرة الحضارة الإنسانية."

أ.د. يمنى الخولي، أستاذة ورئيسة قسم الفلسفة في جامعة القاهرة.

صدر حديثاً



دليل تنظيم الأنشطة العلمية وإدارتها

تأليف: فتحي حسن ملكاوي

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ/٢٠١١م

عدد الصفحات: ١٨٢

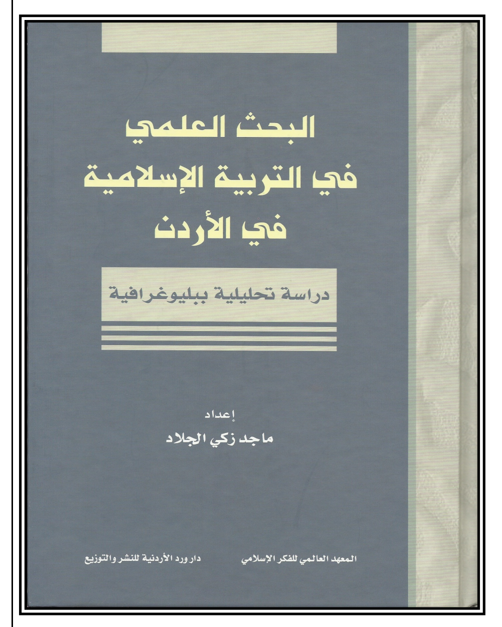
منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

تتميَّز المؤسساتُ العلمية بقيامها بنشاطات محددة، من أهمها تنظيمُ الأنشطة العلمية من مؤتمرات وندوات ودورات وغيرها. ولكلٍّ من هذه الأنواع من الأنشطة إجراءاتُها وقواعدها. وقد أصبح تنظيمُها مهمةُ مؤسسات متخصصة، تتولَّى نيابةً عن المؤسسات العلمية نفسِها التخطيطَ لتنظيم المؤتمر وتنفيذه وتمويله. وقد توفَّرَ للمعهد العالمي للفكر الإسلامي من الخبرة في ممارسة هذه الأنشطة عبر الأعوام الثلاثين التي مرت من عمر المعهد، ما جعل إنجازات المعهد فيها متميزة، وهي خبرة ثمينه تستحق التوثيق.

وتأتي أهمية هذا الدليل من الحرص على أن يأتي النشاط محققًا لأهدافه ضمن الإطار العام لرسالة المؤسسة وأهدافها، سواءً فيما يتعلق بتقديم إضافة معرفية جديدة في موضوع النشاط، أو إثارة الوعي بالموضوع وأهمية البحث فيه، أو إتاحة المجال للحوار وتبادل الآراء والخبرات حوله.

ومع أنَّ هذا الدليل هو في الأساس رصد للخطوات والإجراءات التي تتم عادة، فإنَّ تدوين هذه الخبرة المتراكمة، وتوثيقها، والتذكير ببعض المسائل أو الإجراءات، من شأنه أن يفيد من يطلع عليها من العاملين في تنظيم الأنشطة ما يعينهم على رفع مستوى النجاح في تحقيق أهدافها، فضلاً عن أهمية توريث الخبرة للأجيال الجديدة ممن يتحملون مسؤولية تنظيمها في المؤسسات العلمية، من جامعات ومراكز بحثية وغيرها.

صدر حديثاً



البحث العلمي في التربية الإسلامية في الأردن

دراسة تحليلية ببليوغرافية

إعداد: ماجد زكي الجلاد

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ/٢٠١١ م

عدد الصفحات: ٦٥٢

منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

دراسة تحليلية ببليوغرافية للبحوث العلمية في التربية الإسلامية في الأردن والتي أُنجزت منذ عام ١٩٧٦م إلى عام ٢٠٠٩م. اشتملت على الأطروحات الجامعية وبحوث الدوريات العلمية، والكتب. وتضمنت ملخصات لهذه البحوث، وتصنيفها وفق موضوعاتها، ومناهج البحث فيها، وأهم نتائجها. وترسم في مجملها خريطة بحثية لواقع التربية الإسلامية.

ويُعدُّ الكتاب بما تضمَّن من بيانات ببليوغرافية، وملخَّصات، وتحليلات، أداة مهمَّة من أدوات البحث العلمي، ومرجعاً مفيداً للمتخصصين، والباحثين، وطلبة الدراسات العليا، ييسِّر الوصول إلى ما يبحثون عنه، ويفتح لهم آفاقاً في التفكير، والبحث، بوالممارسة التعليمية.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (......) نسخة اعتباراً من العدد (......) ولمدة (......) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة ....

إرسال فاتورة ....

الاسم ....

العنوان ....

....

التوقيع .... التاريخ ....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought



Vol. 17 No. 68 Spring 1433 AH / 2012 AC
ISSN 1729- 4193